انتصار سيد مرتضى علم الهدى



تملكه مملوك مالك
الملوك محمد نجل
الحاج حمزة الكاظمي
في ١٣١٨



في ملكي وانا الاقل الاذل
محمد رضا ابن حاج
حمزة الكاظمي سنة ١٣٢١

كتاب الانتصار تأليف السيد الشيخ العالم
الفاضل المحقق المدقق الورع فريد عصره ووحيد
دهره المرتضى علم الهدى ذي المجدين العلوي الحسيني
قدس الله روحه ونور ضريحه
بمحمد وآله والحمد لله
رب العالمين

كتاب انتصار

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله على ما يسر من حق متبع وصرف من باطل مبتدع وارشد الى دلالة وابعد
من ضلالة وجهالة وصلواته على خير خلقه الانبيا وافضلهم واكرمهم سيدنا محمد
وعلى الاكارم والمعالم من اهله الذين سلكوا منهاجه واتبعوا محاجته وحفظوا من
التبديل والتغيير شريعته وبينوا مجملها وفسروا مشكلها واقاموا دعايمها وقربوا ابعادها
وسلامه وتحياته **اما بعد** فاني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية
ادام الله سلطانها واعلا ابدا شانها وامكانها من بيان المسايل الفقهية التي يشنع بها
على الشيعة الامامية وادعى عليهم مخالفة الاجماع واكثرها يوافق فيه الشيعة غيرهم من
العلما والفقها المتقدمين او المتاخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من
الادلة الواضحة والحجج اللايحة ما يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف
وان ابين ذلك وافصله وازيل الشبه المعترضة فيه وها انا ذا مبتديا بذلك ومعتمدا
من الايجاز والاقتصار ما لا يخل بهم وان كان خارجا عن الاكثار يفضي الى املال و
اضجار وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت ومما يجب تقديمه فهو
الاصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ومنه يتشعب لان الشناعة انما تجب في المذهب

الذي

الذي لا دليل عليه يعضده ولا حجة لقايله فيه فان الباطل هو العاري من الحجج والبينات
البري من الدلالات فاما ما عليه دليل يعضده وحجة تعضده فهو الحق اليقين ولا يضره الخلاف
فيه وقلة عدد القايل به كما لا ينفع الاول الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب اليه وانما
يسال الذاهب الى المذهب عن دليله الدال على صحته لا عن القايل له لا عمن يوافقه
او يخالفه على انه لا احد من فقها الامصار الا وهو ذاهب الى مذاهب تفرد بها و
مخالفوه كلهم على خلافها فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا
بها ولم يشنع على كل فقيه كابي حنيفة والشافعي ومالك ومن تاخر عن زمانهم بالمذاهب
التي تفرد بها وكل الفقها على خلافها وما الفرق بين ما تفردت به الشيعة من
المذاهب التي لا موافق لهم فيها وبين ما انفرد به ابو حنيفة والشافعي من المذاهب
التي لا موافق لهم فيها فان قالوا الفرق بين الامرين ان كل مذهب تفرد به ابو حنيفة
فله موافق من فقها اهل الكوفة فيه او من السلف المتقدم وكذلك ما تفرد به الشافعي
له فيه موافق من اهل الحجاز ومن السلف وليس كذلك الشيعة قلنا ليس كل مذهب
تفرد به ابو حنيفة او الشافعي يعلم ان اهل الكوفة واهل الحجاز والسلف قايلون به و
ان ادعى ذلك دون ما هو معلوم مسلم غير منازع فيه فالشيعة ايضا تدعي وتروي ان
مذاهبها التي انفردت بها هي مذاهب جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي
بن الحسين زين العابدين عليهم السلام بل يروي هذه المذاهب عن امير المومنين علي
ابن ابي طالب صلوات الله عليه ويسندها اليه فاجعلوا لهم من ذلك ما جعلتموه
لابي حنيفة والشافعي وفلان وفلان او انزلوهم على اقل الاحوال منزلة ابن حنبل وداود
ومحمد بن جرير الطبري فيما انفردوا به فانكم تعدونهم خلافا فيما انفردوا به ولا تعدون

الشيعة خلافاً فيما انفردوا به وهذا ظلم لهم وحيف عليهم على ان من مذاهب ابي حنيفة
التي استدركها بالقياس ما لا يمكنه ان يدعي ان له في القول بها سلفاً من الصحابة
ولا التابعين ولو شيئا لاشرنا الى فروع كثيرة له بهذه الصفة فكيف لم يشنعوا عليه
بانه ذهب الى ما لم يذهب اليه احد قبله وشنعتم على الشيعة بمثل ذلك فان قالوا الفرق
بين الامرين ان اباحنيفة وان تفرد بمذاهب قاده اليها القياس ولم يعلم سابق
له اليها فان تلك المسايل لم يجر لها في السلف ولا سبق لها حكم ولا خاض فيها اهل
العلم فينعقد فيها اجماع وخلاف والشيعة انفردت بمذهب يخالف ما علمنا اجماع
السلف كلهم على خلاف قولهم فيها قلنا قد مضى ان دعويكم اجماعاً متقدماً على خلاف
ما تقوله الشيعة عارية من برهان وان القوم يسندون مذاهبهم الى جماعة من
السلف يخرج قولهم وخلافهم تلك المسئلة من ان يكون اجماعاً على خلاف مذاهبهم
وبعد فاذا سلم لكم ذلك على ما فيه فيجب ان تعدوا الشيعة خلافاً فيما انفردوا به فيما
يخالف مذاهب ابي حنيفة التي استدركها بالقياس ولا سلف له فيها ولا اجماع
تقدم عليها وما نراكم تعدونهم خلافاً في شيء مما انفردوا به ولا يتوعون ذلك
حسب ما اقتضى الكلام الان اليه على انكم تعتدون بخلاف داود بن علي ومحمد بن
جرير وابن حنبل في المسايل التي تفردوا بها وعندكم ان الاجماع السالف منعقد على
خلافها وتناظرونهم عليها فالا اسقطتم الاعتداد بهما في الخلاف والمناظرة لهما
في هذه المسايل كما فعلتم مع الشيعة واجريتم الشيعة مجراهم في الاعتداد والمناظرة
فان قالوا لو كان ما تدعيه الشيعة في مذاهب الصادق والباقر عليهما السلام حقاً
لوجب ان نعلمه كما علمتموه ويزول الخلاف فيه منا كما علمت الشيعة بمذاهب سلفنا

من ابى

من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ممن تقدمهما قلنا اليس يجب ان يعلم الاجانب
والاباعد من مذهب العالم ما لم يعلمه اصحابه وخلصاؤه وملازموه ومواثقوه
ولهذا لا يعلم اكثرنا من مذاهب ابي حنيفة ما يعلمها اصحابه والمنتمون اليه فمن هو
اخص بالباقر والصادق عليهما السلام من اصحابهما وشيعتهما اعلم بمذاهبهما
ممن ليست له هذه الصفة معهما عليهما السلام على انا لا نعلم كثيراً من المذاهب التي
يدعيها مخالفونا مذهباً لامير المومنين صلوات الله عليه ويروى عنه ويحكى خلاف
ما يروون وضد ما يحكون فعذرهم في انا لا نعرف ذلك هو عذرنا في انا لا نعلم
المذاهب التي ندعيها ونحكيها عن امير المومنين وعن ابنايه صلوات الله عليهم فلتعذرونا
بانا وانتم نقول لهم كيف علمنا صحة ما تحكونه مذهباً لابي حنيفة والشافعي ولم
نعلم ذلك في كل ما تدعونه مذهباً لامير المومنين صلوات الله عليه ففرقكم بين الامرين
هو فرقنا بين العلم العام بمذاهب ابي حنيفة وامثاله ووقوع الاشتباه في كثير
من مذاهب ايمتنا عليهم السلام وبعد فليس يجري مذاهب من قوله حجة في العلم
بها مجرى مذاهب من ليس قوله بحجة ولهذا لا نعرف مذاهب النبي صلعم في كثير
من احكام الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من اصحابه فيها وكما نعلم مذاهب ابي حنيفة
والشافعي في تلك المسايل والعلة في ذلك ما اشرنا اليه ∴ ثم يقال لمن يخالفنا
اذا كان الاجماع عندكم على ضربين اجماع العلما فيما لا مدخل للعامة فيه والضرب الآخر
اجماع الامة من عالم وعامي فالا راعيتم على الشيعة في اجماع العلما واجماع عامتهم
في اجماع الامة وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي تفزعون في صحة الاجماع
اليها فان قالوا خلافهم الحاضر معلوم لا ريب فيه وانما الكلام في ان الاجماع

على خلاف ماذهبوا اليه قد سبق فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه
كفاية وان قالوا ان مالم يعتد بهم في الاجماع لانهم على بدع وضلالات يخرج
من اعتقدها من ان يعتد به في خلاف قلنا لا تخرجوا عن قانون الكلام في فروع
الفقه وممزوج بغيره مما يخرج الى الكلام في اصول الديانات التي يستصعب ابدا
من الخوض فيها واكثركم والغالب عليكم ليس من رجالها ولا يذكر فيها في هذا الباب
ما قد تركنا الالمام به مقاربة ومساهلة فانتم تعلمون ان الشيعة الامامية تعتقد
فيمن يخالفها في الاصول ما يمنع من ان يراعى قوله في اجماع المسلمين او خلاف
وينهون في ذلك الى غايات بعيدة لا يسمون فيهم اليها فانكم اذا بلغتم الغاية
اعتقدتم فيهم انهم اصحاب بدع يكونون بها فساقا ولا ينسبون الى الكفر والفاسقون
عند اكثر القايلين بالاجماع لا يخرج بفسقه من ان يكون قوله خلافا في الشريعة وهذا
فصل الاضراب عن حقيقة اعود اليكم واسلم لكم فما احوج الامامي الان يعدل معه
الى هذا الضرب من الكلام فانه يتسع له منه ما لا يتسع من الكلام على فروع الفقه
على انه كيف لا يعد خلافا من جعل النبي صلعم مذاهبهم حجة ترجع اليها ويعول عليها
كالكتاب الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله عم اني مخلف فيكم
الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض اوليس قد ذهب كثير من علما المعتزلة ومحصلهم
الى ان اجماع اهل البيت خاصة وان انفردوا عن باقي الامة حجة نقطع بها فمن اجماعهم
حجة بشهادة النبي صلعم كيف لا يكون قولهم حجة خلافا وجاريا مجرى قول بعض
الفقهاء في انه خلاف معتد به ان هذا لعجيب وما صح علمه ان حجة الامامية

في صواب جميع ما انفردت به او شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي اجماعها عليه
لان اجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله
تع او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى
والا ففي اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول
الامام الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلوا منه وانه معصوم لا يجوز
عليه الخطا في قول ولا فعل كمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليل قاطعا
وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا وخاصة في جواب مسايل ابي
عبد الله ابن التبان رحمة الله وفي جواب مسايل اهل الموصل الفقهية الواردة في
سنة عشرين واربعماه وفي غير هذين الموضعين من كتبنا فانا فرعنا ذلك و
اشبعناه واستقصيناه واجبنا عن كل سوال يسال عنه وحسمنا كل شبهة تعترض
فيه وبينا كيف الطريق الى العلم بان قول الامام المعصوم في جملة اقوال الامامية
وكيف السبيل الى ان يعرف مذاهبه ونحن لا نميز شخصه وعينه في احوال
غيبته واسقطنا تعجب من يقول من لا اعرفه كيف اعرف مذهبه ولا فايدة في
شرح ذلك هاهنا لان التشاغل في هذا الكتاب بغيره ومن اراد التناهي في
معرفة صحة هذا الاصل يرجع الى حيث ارشدناه فانه يجد ما يوفي على حاجته
ويتجاوز قدر كفايته واذا كانت الجملة التي اشرنا اليها هي الحجة في جميع مذاهب
الشيعة الامامية في احكام الفقه فعلى من شك في شيء من مذاهبهم وارتاب
بصحته ان يسال عن صحة ذلك فاذا اقيمت عليه الحجة بالطريقة التي اشرنا اليها
وجب زوال ريبته وحصول علمه وترتب عهدة القوم مما ذهبوا اليه ببيانات

الحجة فيه والدلالة عليه وما يضرهم بعد ذلك خلاف من خالفهم كما لا ينفع و
فاق من وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام الغرض لكفينا وما افتقرنا
الى زيادة عليها ولا احتجنا الى تفصيل المسايل وتعيينها فان الحجة في صحة الجميع
واحدة ولكنا نفصل المسايل ونعينها ونبين ما فيه موافق الشيعة الامامية
من غيرهم وان ظن مخالفوهم انه لا موافق لهم فيها ثم نبين ما تفردوا به من
غير موافق من مخالفيهم ونضيف الى هذه الطريقة التي اشرنا اليها في صحته على
جهة الجملة ما لعله يمكن فيه من ظاهر كتاب او طريقة توجب العلم وكل
ما يتيسر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه ليكون الفائدة بذلك اكثر واعز
وعلى الله توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل

كتاب الطهارة وما يتعلق بها

مسئلة مما شنع به على الامامية فظن انه لا موافق لهم فيه قولهم
ان الماء اذا بلغ كرا لم ينجس بما يحله من النجاسات وهذا مذهب الحسن بن
صالح بن حي وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء ابو جعفر الطحاوي
والحجة في هذا المذهب الطريقة التي تقدمت الاشارة اليها دون موافقة ابن حي
فان موافقة ابن حي كمخالفته في انها ليست بحجة وانما ذكرناه موافقة ليعلم ان
الشيعة ما تفردت بهذا المذهب كما ظنوا وقد استقصيت الكلام في هذه المسائل
لنا بايعم وبعض من ابي حنيفة والشافعي ومالك وبما فيه كفاية وسلكنا ايضا
معهم طريق القياس الذي هو صحيح على اصولهم وبينا ان القياس اذا صح
كان شاهدا لنا في هذه المسألة وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم و
احاديثهم عن النبي عم انه قال اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فان قيل ابن حي يحده

الكر على ما حكاه الطحاوي عنه بما يبلغ ثلثة الف رطل وانتم تحدونه بالف
ومائتي رطل بالمدني قلنا ما ادعينا ان مذهب ابن حي يوافقنا من كل وجه و
انتم لم تعيبوا على الشيعة تحديد الكر بالارطال وانما عبتم اعتبار الكر فيما
لا ينجس وبعد فان تحديدنا بالارطال التي ذكرناها اولى من تحديد ابن حي
لانا عولنا في ذلك على اثار معروفة مروية واجماع فرقة قد دل الدليل على ان
فيهم الحجة وابن حي لا يدرى كيف حدد بثلثة الف رطل ولا على ماذا اعتمد فيه
على ابن حي يجب ان يكون عند ابي حنيفة واصحابه والشافعي احق بالعيب من
الشيعة لان تحديد ابو حنيفة اقرب تحديد الشافعي من تحديد ابن حي لان
ما بين القلتين وهما حد الشافعي وبين الف ومائتي رطل اقرب مما بين القلتين
وثلثة الف رطل واذا كان مذهب ابي حنيفة ان النجاسة تنجس القليل والكثير
من الماء فقول الشيعة على كل حال اقرب من قول ابن حي

مسئله ومما انفردت به الامامية ايجابهم غسل الاناء من ولوغ الكلب ثلث مرات احداهن
بالتراب لان ابا حنيفة لا يعتبر حدا في ذلك ولا عددا ويجريه عنده مجرى
ازالة ساير النجاسات والشافعي يوجب سبع غسلات احداهن بالتراب و
مالك لا يوجب غسل الاناء من سؤر الكلب ويقول انه مستحب فان فعله فليكن
سبعا وهو مذهب داوود وذهب الحسن ابن حي وابن حنبل الى انه يغسل
سبع مرات والثامنة بالتراب وقد تكلمنا على هذه المسألة في مسايل الخلاف
بما استوفيناه وحجتنا فيما انفردنا به من ايجاب الثلث الاجماع من الطايفة المتقدم
ذكره ومما يجوز ان يحتج به على المخالف ما رووه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم

عن عبيد الله ابن عمير عن ابي هريرة عن النبي عم انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله
ثلث مرات وايضا ما رواه ابو هريرة في حديث اخر عن النبي صلعم انه قال اذا ولغ الكلب
في اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا او سبعا وظاهر هذا الخبر يقتضي وجوب الثلث
لان العدد الذي لم يحل عم الاقتصار على اقل منه فاما قوله او خمسا او سبعا
فلا يخلو من ان يكون المستفاد بدخول لفظة او فيه للتخيير بين هذه الاعداد ويكون
الكل واجبا على جهة التخيير او يكون فيما زاد على الثلث للتخيير من غير وجوبه ويكون
الزيادة على الثلث ندبا واستحبابا والقسم الاول باطل لان احدا من الامة لم يذهب
الى ان كل عدد من هذه الاعداد واجب كوجوب الاخر والقايلون بسبع غسلات
وان اوجبوها فانهم لا يجعلون الثلث والخمس واجبات ويجعلونه مخيرة بينه
وبين السبع بل يوجبون السبع دون ما عداها فلم يبق الا القسم الثاني وهو مذهبنا
فاذا قيل كيف يقع التخيير بين واجب وندب قلنا لم يخير بين واجب وندب لان الثلث
تدخل في الخمس والسبع وانما وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو الثلث وبين
فعله والزيادة عليه مسئله ومما انفردت به الامامية القول بنجاسة سور
اليهودي والنصراني وكل كافر وخالف جميع الفقهاء في ذلك وحكى الطحاوي عن
مالك في سور النصراني والمشرك انه لا يتوضى به ووجدت المحصلين من
اصحاب مالك يقولون ان ذلك على سبيل الكراهية لا التحريم لاجل استحلالهم
الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته فكان الامامية منفردة بهذا المذهب
ويدل على صحة ذلك مضافا الى اجماع الشيعة عليه قوله تع انما المشركون نجس
فاذا قيل لعل المراد به نجاسة الحكم لا نجاسة العين قلنا نحمله على الامرين لانه لا مانع

من ذلك وبعد فان حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين في الشريعة وانما
يحمل على الحكم تشبيها ومجازا والحقيقة اولى باللفظ من المجاز فان قيل فقد قال الله
تع وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهو عموم في جميع ما شربوا وعالجوه
بايديهم قلنا يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على نجاستهم ويحمل هذه الاية على
ان المراد بها طعامهم الذي هو الحبوب وما يملكونه دون ما هو سور او ما عالجوه
باجسامهم على ان في طعام اهل الكتاب ما يغلب على الظن ان فيه خمرا او لحم خنزير
ولا بد من اخراجه مع هذا الظاهر واذا اخرجناه من الظاهر لاجل النجاسة و
كان سورهم على ما بيناه نجسا اخرجناه ايضا من الظاهر مسئله ومما انفردت
به الامامية القول بان ماء البير ينجس بما يقع فيها من النجاسة وان كان كثرا و
هذا الحد الذي حدوا به الماء الذي لا يقبل النجاسة ويطهر عندنا ماؤها بنزح بعضه
وهذا ليس بقول لاحد من الفقهاء لان من لم يراع في الماء حدا اذا بلغ الماء لم يغض
بما يحله من النجاسات وهو ابو حنيفة لا يفصل في هذا الحكم بين البير وغيرها
كما فصلت الامامية ومن راعى حدا في الماء اذا بلغه لم يقبل النجاسة وهو الشافعي
في اعتباره القلتين لم يفصل بين البير وغيرها والامامية فصلت فانفردت لذلك
عن الجماعة وعدت الامامية مما ذهبت اليه في البير والفصل بينها وبين مياه
الغدران والانية هو ما تقدم من الحجة وذلك انه لا خلاف بين الصحابة والتابعين
في ان اخراج بعض ماء البير يطهرها وانما اختلفوا في مقدار ما ينزح وهذا
يدل على حكمهم بنجاستها على كل حال من غير اعتبار لمقدار مائها وان حكمها في
ان اخراج بعض مائها يطهرها بخلاف حكم الاواني والغدران ويمكن ان يكون

الوجه في مخالفة حكم البير فيما ذكرناه لاحكام الاواني والغدران ان نزح جميع
ما البير يشق من وجهين احدهما لبعده عن الايدي والاخر ان ماؤها يتجدد
في كل حال مع النزح فشق اخراج الجميع والاواني لا يشق اراقة جميع مائها و
كذلك الغدران اذا كان ماها اقل من كر الا ترى ان غسل الاواني لما تيسر بعد
اخراج النجاسة وجب ولما تعذر ذلك في البير سقط فيما خفف حكم البير من
الوجه الذي ذكرناه عن الاواني والغدران غلظ من وجه آخر واسقط منها
اعتبار مبلغ الما في قلته او كثرته لئلا يجتمع تخفيفان ولمشقة اعتبار ذلك فيها
لبعدها **مسئله** ومما ظن ان الامامية تنفرد به وشنع عليها القول بان جلود
الميتة لا تطهر بالدباغ وهذا مذهب احمد ابن حنبل فالشيعة غير منفردة به **والدليل**
على صحة ما ذهبت اليه من ذلك مضافا الى الطريقة المشار في كل المسايل اليها
قوله تع حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وهذا تحريم مطلق يتناول اجزا الميتة في كل حال و
جلد الميتة يتناوله اسم الموت لان الحيوة تحله وليس بجار مجرى العظم والشعر
وهو بعد الدباغ يسمى جلد ميتة كما كان يسمى قبل الدباغ فينبغي ان يكون حظر
التصرف لاحقا به ويمكن ان يحتج على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم
من حديث عبد الله ابن حكيم انه قال اتانا كتاب رسول الله صلعم قبل موته بشهرين
لا تنتفعوا باهاب من الميتة ولا عصب ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه عم
من قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر لان خبرهم عام اللفظ والخبر الذي احتججنا
به خاص فيبنى العام على الخاص كي يستعمل الخبرين ولا يطرح احدهما فان قالوا
نحمل خبركم على تحريم الانتفاع باهاب الميتة وعصبها قبل الدباغ قلنا هذا تخصيص

وترك للظاهر على كل حال على انه لا معنى له لان العصب يحرم الانتفاع به على كل
حال قبل الدباغ وبعده وليس يجاري مجرى الجلد فان عارضونا بما يروونه عنه عم
من قوله وقد سئل عن جلود الميتة فقال دباغها طهورها قلنا اذا تعارضت
الاخبار سقط الاحتجاج بها ورجعنا الى ظاهر نص الكتاب على انه يمكن حمله
على ان المراد به ما حلته الموت من المذكى وسمي بذلك ميتة على ضرب من التجوز
فليس ذلك بابعد من قولهم في خبرنا ان المراد به لا تنتفعوا باهاب ولا عصب
قبل الدباغ فان قيل كيف يحملونه على ذلك وجلد المذكى طاهر قبل الدباغ قلنا
عندنا ان جلود ما لا يوكل لحمه من البهايم اذا ذكيت فلا تطهر جلودها الا بالدباغ
بخلاف ما يوكل لحمه فيكون المراد جلود ما مات بالذكاة مما لا يوكل لحمه دباغها
طهورها وان حملناه على جميع جلود المذكى مما يوكل لحمه ومما لا يوكل لحمه
جاز لان جلود ما اكل لحمه اذا ذكي كان عليه نجاسة الدم فاذا ذكي زال ذلك
عنه وقول بعضهم ان الجلد لا يسمى بذلك قبل دبغه لا يلتفت اليه لانه خارج عن
اللغة والعرف **مسئله** ومما تفردت الامامية القول بان الدم الذي
ليس كدم حيض يجوز الصلوة في ثوب او بدن اصاب منه ما ينقص مقداره
عن سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلث وما زاد على ذلك لا يجوز
الصلوة فيه وفرقوا بين الدم في هذا الحكم وبين ساير النجاسات من بول وعذرة
ومني وحرموا الصلوة في قليل ذلك وكثيره وكان الفرقة بين الدم وبين ساير
النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفردوا به فان ابا حنيفة واصحابه يعتبر مقدار
الدرهم في جميع النجاسات ولا يفرق بين بعضها وبين بعض والشافعي لا يعتبر الدرهم

اما بعد الدباغ وانما

في جميع النجاسات فاعتباره في بعضها هو التفرد ويمكن القول بان الشيعة غير
منفردة بهذه التفرقة لان زفر كان يراعى في الدم ان يكون اكثر من درهم ولا يراعي
مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلوة بقليله وكثيره وهذا نظير قول الامامية
وروى عن الحسن ابن صالح بن حى انه كان يقول في الدم اذا كان على الثوب منه
مقدار الدرهم يعيد الصلوة وان كان اقل من ذلك لم يعد وكان يوجب الاعادة
في البول والغايط قليلهما وكثيرهما وهذا مضاه لقول الامامية وقد مضى في
صدر الكتاب ان التفرد بما عليه حجة واضحة غير موحش واجماع هذه الفرقة هو
دليلها على صحة قولها وقد استوفينا الكلام في هذه المسالة في كتابنا المنفرد
بمسايل الخلاف واحتججنا على المخالفين لنا في هذه المسالة بضروب من الاحتجاجات
منها قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فجعل تع تطهير الاعضاء الاربعة
مبيحا للصلوة فلو تعلقت الاباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها
الظاهر لانه خال منها ولا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدم من ساير
النجاسات لان الظاهر وان لم يوجب ذلك قد عرفناه بدليل اوجب الزيادة على
الظاهر وليس ذلك في يسير الدم وذكرنا ايضا ما يرويه المخالفون ومضى في كتبهم
عن ابي هريرة عن النبي صلعم انه قال اذا كان في الثوب اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة
وهذا تعليق للحكم بشرط متى لم يكن موقوفا عليهم يوثر وبينا هناك انه يمكن ان
يكون الفرق بين دم الحيض وساير الدماء ان حكم الحيض اغلظ بانه يوجب الغسل
فلهذا خولف بينه وبين غيره وقلنا ايضا انه يمكن الفرق بين دم الحيض والنفاس

صح

اذا اجمعنا بين دم الحيض والنفاس في هذه القضية ان البلوى بساير الدماء
اعم من البلوى بدم الحيض والنفاس لان ساير الدماء يبرز من جسم الصغير و
الكبير والذكر والانثى والحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرناه وايضا
فان دم النفاس والحيض يختصان في الاكثر باوقات معينة فيمكن التحرز
منها وليس في الدماء ما يخالف ذلك وانما فرقنا بين الدم والبول والمني وساير النجاسات
في اعتبار الدرهم للاجماع المتقدم ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الدم لا يوجب
خروجه من الجسد على اختلاف مواضعه وضوءا والبول والعذرة والمني يوجب
خروج كل واحد منها الوضوء وفيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت
احكامها من هذا الوجه على حكم الدم ومن اراد الاستقصاء رجع الى حيث
ذكرنا **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان المني نجس لا يجزى فيه
الا الغسل لان اباحنيفة وان وافقهم في نجاسته فعنده انه يجزى فركه يابسه
والشافعي يذهب الى طهارته فاما ما حكى عن مالك من انه يذهب الى نجاسته و
يوجب غسله فليس ذلك بموافقة للشيعة الامامية على الحقيقة لان مالكا لا
يوجب غسل جميع النجاسات وانما يستحب ذلك والامامية توجب غسل المني فهي
منفردة بذلك وقد استوفينا ايضا الكلام على هذه المسالة في مسايل الخلاف
ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ودللنا على نجاسة المني بقوله تع وينزل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وروى في التفسير
انه تع اراد بذلك اثر الاحتلام والاية دالة على وجهين على نجاسة المني احدهما
توجب ان الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد بدلالة قوله تع والرجز فاهجر

الا دعبادة الاوثان في موضع اخر فاجتنبوا الرجز من الاوثان والوجه الثاني
انه تع اطلق عليهم اسم التطهير والتطهير لا يطلق في الشرع الا لازالة النجاسة
او غسل الاعضا الاربعة واحتججنا عليهم بما يروونه عن عمار بن ياسر رحمه الله ان
النبي صلعم قال انما يغسل الثوب من الدم والبول والمني وهذا يقتضي وجوب غسله
وما يجب غسله لا يكون الا نجسا والحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله اجماع
الامامية على ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية ان البول خاصة لا يجزي
فيه الاستنجا بالحجر لا بد من غسله بالما مع وجوده ولا يجري عندهم مجرى الغايط
في جواز الاقتصار على الحجر وليس هذا بمذهب لاحد من الفقها لان من يوجب
الاستنجا منهم لا يفرق بين البول والغايط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ومن
يسقط وجوب الاستنجا كابي حنيفة يسقط في الامرين وينبغي ان يكون الامامية
بهذا التفرد الى جانب المدح اقرب منها الى جانب العيب لان قولها الذي انفردت
به اشبه بالتنزيه عن النجاسة واولى في ازالتها والعيب لمن لا يوجب الاستنجا
جملة ويجوز ان يصلي المصلي وعين النجاسة على بدنه متوجهة وحجة الشيعة
على مذهبها هذا هو ما تقدم ذكره من اجماعها عليه وبظاهر الاثار في رواياتهم
به ويمكن ان يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول ونجاسة الغايط ان الغايط
قد لا يتعدى المخرج اذا كان يابسا ويتعداه اذا كان بخلاف هذه الصفة ولا
خلاف في ان الغايط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله بالما والبول لانه مايع جار
لا بد من تعديه المخرج وهو في وجوب تعديه له ابلغ من رقيق الغايط فوجب فيه
ما وجب فيما تعدى المخرج من مايع الغايط ولا خلاف في وجوب ذلك مسئلة

ومما انفردت به الامامية الابتدا في غسل اليدين للوضوء من المرافق والانتها
الى اطراف الاصابع وفي اصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى انه لا يجزي خلافه
وقد ذكرت ذلك في كتاب مسايل الخلاف وفي جواب مسايل اهل الموصل
الفقهية ان الاولى ان يكون ذلك مسنونا ومندوبا اليه وليس بفرض حتم فقد
انفردت الشيعة على كل حال بانه مسنون على هذه الكيفية وباقي الفقها يقولون
هو مخير بين الابتدا بالاصابع وبين الابتدا بالمرافق والحجة على صحة ما ذهبنا اليه
مضافا الى الاجماع الذي ذكرناه ان الحدث اذا تيقن فلا يزال الا بامر متيقن وما هو
مزيل له بيقين اولى واحوط مما ليس هذه صفته وقد علمنا انه اذا غسل من المرفق
الى الاصابع كان مزيلا للحدث عن اليدين بالاجماع واليقين وليس كذلك اذا غسل
من الاصابع فالذي قلناه احوط ومما يجوز ان يحتج به على المخالفين ما رووه كلهم
عن النبي صلعم انه توضى مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا بد
من ان يكون ابتداه من المرفق او انتهى اليها فان كان مبتديا بالمرافق فيجب ان
يكون خلاف ما فعله غير مقبول ولفظه مقبول يستفاد منها في عرف الشرع
امران احدهما الاجزا كقولنا لا يقبل الله صلوة بغير طهارة والامر الاخر الثواب
عليها كقولنا ان الصلوة المقصود بها الريا غير مقبولة بمعنى سقوط الثواب وان
لم يجب اعادتها وقول المعتزلة ان صلوة صاحب الكبيرة غير مقبولة لانه لا ثواب
عندهم له عليها وان كانت مجزية لا يجب اعادتها ويجب حمل لفظة نفي القبول على
الامرين غير انه اذا قام الدليل على ان من غسل يديه وابتدا باصابعه وانتهى الى المرافق
يجزي وضوءه بقي المعنى الاخر وهو نفي الثواب والفضل وهو مرادنا وقد بينا في

مسايل الخلاف وفي جواب اهل الموصل ابطال استدلالهم بقوله تع الى المرافق وانه
جعلها غاية لا ابتدا وقلنا ان لفظة الى قد يكون بمعنى الغاية وقد يكون بمعنى مع
وهي في الامرين حقيقة واستشهدنا بقوله تع ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
وقوله عز وجل من انصاري الى الله وبقول اهل اللسان العربي ولي فلان الكوفة
الى البصرة والمراد بلفظة الى في هذا كله معنى مع واستشهدنا على ذلك بكثير من اشعار
العرب واجبنا عن سوال من سال فقال اذا احتملت لفظة الى المعنيين معا فمن
اين لكم انها في الاية بمعنى مع دون ما ذكرناه في الغاية بان قلنا الاية استدلال
المخالف علينا لا دليلنا عليه ويكفي في كسره ان نبين احتمال اللفظة للامرين وانها
ليست بخالصة لاحدهما وقلنا ايضا لو كانت لفظة الى في الاية تفيد الغاية لوجب
الابتدا بالاصابع والانتهاء الى المرافق ولم يجز خلافه لان امره على الوجوب وقد
اجمعوا على ان ذلك ليس بواجب فثبت ان المراد باللفظة في الاية معنى مع **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية الان وقد كان قولا للشافعي قديما القول بوجوب
ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى لان جميع الفقهاء في وقتنا هذا والشافعي
في قوله الجديد لا يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع
المتردد انا قد دللنا على ان الابتداء في الغسل لليدين بالمرافق هو الواجب او المسنون
الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامة بان الابتدا بالاصابع والانتهاء الى المرافق
مكروه وهو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة
والفرق بين المسالتين خروج عن الاجماع ويمكن ايضا ان يحتج في ذلك عليهم بما
روي قوله عم وقد توضا مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فلا يخلو

من ان يكون قدم اليمنى او اخرها فان كان قدمها وجب نفي اجزاء تاخيرها وان
كان اخرها وجب نفي اجزاء تقديمها وليس هذا بقول لاحد من الامة وليس لهم
ان يقولوا الاشارة في قوله عم هذا وضو وقد توضى مرة مرة وذلك ان الاشارة
اذا اطلقت دخل تحتها الافعال وكيفياتها لان كيفياتها وصفاتها كالجزء
منها لانه عم لو غسل وجهه على ضرب من التقديم ثم قال لا يقبل الله الصلوة الا به
لدل ذلك على وجوب الفعل وصفته ولولا ان الامر على ما قلناه لم يفرق النبي عم
بين وضوء الاول وبين الثاني والثالث وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على
مرة واحدة لا يقبل الله الصلوة الا به فلولا ان الاشارة الى الصفات والكيفيات
لكان الكل واحدا في ان الصلوة لا تقبل الا به ان كانت الاشارة الى الافعال دون
الكيفيات على ان الشافعي لا يتمكن من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر
على وجوب ترتيب الطهارة في الاعضا الاربعة ويراعي الكيفيات لان الترتيب
كيفية وصفة فان طعن عليها بهذا فهو طاعن على نفسه **مسئلة** ومما انفردت
الامامية به القول بان الفرض مسح مقدم الراس دون ساير ابعاضه من غير
استقبال الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها ولا شبهة
في ان الفرض عند الامامية متعلق بمقدم الراس دون ساير ابعاضه ولا يجزي
مع صحة هذا العضو سواه وفيهم من يرى انه مسنون مرغب فيه وعلى كل حال
فالانفراد من الامامية ثابت والذي يدل على صحة مذهبهم في هذه المسالة
مضافا طريقه الى الاجماع انه لا خلاف في ان من مسح مقدم راسه من غير استقبال
الشعر مزيل للحدث مطهر للعضو وفي العدول عن ذلك خلاف فالواجب فعل

ما ما ترك استقبال الشعر عندهم
اكثرهم ايضا واجب لا الكل
سواء صح

ما يتيقن به زوال الحدث وبرات الذمة فهو الاحوط **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بان مسح الراس انما يجب ببلة اليد فان استانف ماء جديدا
لم يجزه وحتى انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعاد الوضوء بالما المستعمل
كمالك واهل الظاهر يوافقهم في هذه المسالة لان من مذهبهم ان الما
المستعمل مطهر يزول الحدث به انما يخير مسح الراس ببلة اليد ولا يوجبه وهو
وهو تخير للمتوضي بين ان يفعل ذلك وبين تجديد الما والشيعة توجبه ولا
تخير فيه فالانفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافا الى الطريقة
الاجماع ان ظاهر الامر بحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور الا ان يقوم
دليل شرعي ومن طهر يديه هو مامور على الفور بتطهير راسه فاذا جدد تناول
الما فقد ترك زمانا كان يمكن ان يطهر العضو فيه والفور يوجب عليه خلاف ذلك
فظاهر الاية على ما يرى يجب ان يمسح ببلة يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين
مع الوجه لان المفروض في اليدين الغسل ولا يمكن ذلك ببلة اليد من تطهير
الوجه والفرض في الراس هو المسح وذلك يتاتى ببلة تطهير اليدين ولو لم
يكن هذا الفرق ثابتا جاز ان يخرج اليدين بدليل ليس بثابتة في الراس **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان المسح الاذنين او غسلهما غير واجب
ولا مسنون وانه بدعة وباقي الفقها على خلاف ذلك وهذه المسالة ايضا
مما تكلمنا عليه في مسايل الخلاف واستوفيناه وحجتنا فيها هي الاجماع الذي تقدم
ويمكن ان يقال من المعلوم انه اذا ترك المسح للاذنين فليس بعاص ولا مبدع
عند احد من الامة ومتى مسحها كان عند الشيعة مبدعا عاصيا والاحوط

هجر ما يخاف المعصية في فعله ولا يخاف المعصية في تركه **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين على طريق التضييق ومن غير تخيير
بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري
وابو علي الجبائي وكان ايجاب المسح تضييقا من غير بدل يقوم مقامه هو الذي
انفردت به في هذه الازمنة لانه قد روى القول بالمسح عن جماعة من الصحابة
والتابعين كابن عباس رضي الله عنه وعكرمة وانس وابي العالية والشعبي وغيرهم
وهذه المسالة مما استقصينا الكلام عليها في مسايل الخلاف وبلغنا فيه اقصى
الغايات فانتهينا في تفريع الكلام وتشعيبه الى ما لا يوجد في شي من الكتب
غير انا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية والذي يدل على صحة مذهبنا في ايجاب المسح
دون غيره مضافا الى الاجماع الذي عولنا في كل المسايل عليه قوله تع يا ايها الذين
آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين فامر بغسل الوجوه وجعل للايدي حكمها في الغسل بواو العطف
ثم ابتدى جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب بالتصريح للرؤس المسح
وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في
المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة وقد اجبنا
عن سوال من سالنا فيقول ما انكرتم ان الارجل انما انجرت بالمجاورة لا العطف
في الحكم على الرؤس باجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ نادر ورد في مواضع
لا يلحق بها غيرها ولا يقاس عليها سواها بغير خلاف بين اهل اللغة ولا يجوز
حمل كتاب الله عز وجل على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مالوف ومنها ان الاعراب

بالمجاورة عند من اجازه انما يكون مع فقد حرف العطف واى مجاورة تكون
مع وجود الحايل ولو كان ما بينه وبين غيره حايل مجاور لكانت المفارقة
مفقودة وكل موضع استشهد به على الاعراب بالمجاورة مثل قولهم جحر ضب
خرب وكبير اناس في بجاد مزمل لاحرف عطف فيه حايل بين ما تعدى اليه
اعراب غيره للمجاورة ومنها ان الاعراب بالمجاورة انما استعمل في الموضع الذي
يرتفع فيه الشبهة ويزول اللبس في الاحكام الا ترى ان احدا لا يشتبه عليه ان
لفظة خرب من صفات الجحر لا الضب وان الحاقها في الاعراب بها لا يوهم
خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمل لا شبهة في انها من صفات الكبير
لا صفة البجاد وليس كذلك الارجل لانه من الجايز ان يكون ممسوحة كالرؤوس
فاذا اعربت اعرابها للمجاورة فلها حكم الايدى في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه
ولم تجر بذلك عادة القوم ومنها ما قد بينا ذكره فيه في الوجه في مسايل الخلاف ان محصلى
اهل النحو ومحققيهم يقولوا ان يكونوا اعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع
وقالوا الجر في جحر ضب خرب على انهم ارادوا خرب جحره وكبير اناس في بجاد
مزمل كبيره ويجرى ذلك مجرى مررت برجل حسن وجهه وقد بينا ايضا في
مسايل الخلاف بطلان قول من ادعى ان الغسل الخفيف يسمى مسحا وحكى ذلك
عن ابي زيد الانصارى من وجوه كثيرة اقواها ان فايدة اللفظية في الشريعة
مختلفة وفي اللغة ايضا وقد فرق الله تع في آية الطهارة بين الاعضاء المغسولة
والممسوحة وفصل اهل الشرع بين الامرين فلو كانتا متداخلتين لما كان كل
ذلك وحقيقة الغسل توجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح يقتضي

عاد

امرار الماء من غير جريان والتنافي بين الحقيقتين ظاهر لانه من المحال ان
يكون الماء جاريا سايلا وغير جار ولا سايل في حالة واحدة فقد بينا في
مواضع كثيرة من كلامنا ان المسح يقتضي امرار قدر من الماء بغير زيادة عليه
فلا يدخل ابدا في الغسل ومن قوى ما ابطل هذه الشبهة ان الارجل اذا كانت
معطوفة على الرؤوس وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس
بغسل على وجه من الوجوه فيجب ان يكون حكم الارجل كذلك لان العطف
مقتضى للمسح وكيفيته وقد بينا في مسايل الخلاف ايضا ان القراءة في الارجل
بالنصب لا يقدح في مذهبنا وانها توجب بظاهرها المسح في الرجلين كما يجب
القراءة بالجر بظاهرها لان موضع برؤوسكم موضع نصب بايقاع الفعل عليه وقوله
تع وامسحوا برؤوسكم وانما جرت الرؤوس بالباء الزايدة فاذا نصبنا الارجل فعلى
الموضع لا على اللفظ وامثلة ذلك في الكلام العربي اكثر من ان يحصى يقولون
لست بقايم ولا قاعدا وانشد معاوى اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا
ولا الجبال لا سوجر فنصبت على الموضع ونظيره ان زيدا في الدار وعمرو فيرفع عمرو
على موضع ان وما عملت فيه لان ذلك موضع رفع ومثله مررت بزيد وعمرا
وذهبت الى خالد وبكرا وقال الشاعر جيئني بمثل بني بدر لقومهم او مثل اخوة
منظور ابن سيار ولما كان معنى جيئني هات واعطني واحضر لي مثلهم جاز
العطف بالنصب على المعنى وهذا ابعد مما قلناه في الاية وبينا ان نصب الارجل
يجب عطفه على الموضع اولى من ان يعطفها على الايدى والوجوه لان جعل التاثير
في الكلام للتقريب اولى من جعله للتبعيد ولان الجملة الاولى المامور فيها بالغسل

بالجبال ح

امرار

قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة
الاولى ان يعطف عليها ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيدًا وعمرًا واكرمت
خالدًا وبشرًا ان رد بشر الى الاكرام الى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا
يسوغ رده الى الضرب الذي قد انقطع حكمه على ان ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه
لتطابق معنى القرائتين ولا يتنافيان وتحديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل
كما ظنه بعضهم وذلك لان المسح فعل اوجبته الشريعة كالغسل فلا ينكر تحديده
كتحديد الغسل ولو صرح تم فقال وامسحوا ارجلكم وانتهوا بالمسح الى الكعبين
لم يكن منكرًا فان قالوا تحديد اليدين لمّا اقتضى الغسل وجب تحديد طهارة
الرجلين تقتضي ذلك قلنا لم نوجب في اليدين الغسل للتحديد بل للتصريح
بغسلهما وليس ذلك في الرجلين فقولهم عطف المحدود على المحدود
اولى واشبه بترتيب الكلام ليس بمعتمد لان الايدي معطوفة وهي محدودة
على الوجوه وليست في الآية محدودة والا جاز عطف الارجل وهي محدودة على الروس
التي ليست بمحدودة وهذا الذي ذهبنا اليه اشبه بالترتيب في الكلام لان
الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسولًا
محدودًا وهما اليدان ثم استانف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس
فيجب ان تكون الارجل ممسوحة وهي محدودة ومعطوفة عليه دون غيره
ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف
ممسوح محدود على ممسوح غير محدود فان عارضونا بما يروونه من
الاخبار التي تقتضي ظاهرها غسل الرجلين كروايتهم عن النبي صلعم انه توضأ

مرة

مرة مرة وغسل رجليه وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وفي خبر اخر احسنوا
الوضوء واسبغوا الوضوء وفي خبر اخر انه امر بالتخليل بين الاصابع وفي خبر
آخر ويل للاعقاب من النار فالكلام على ذلك ان جميع ما رووه اخبار احاد
لا توجب علمًا واحسن احوالها ان توجب الظن ولا يجوز ان يرجع عن
ظواهر الكتاب المعلومة بما يقتضي الظن وبعد فهذه الاخبار معارضة
باخبار مثلها يجري مجراها وفي ورودها من طرق المخالفين لنا وتوجد في كتبهم
وفيما ينقلونه عن شيوخهم ونترك ذكر ما ترويه الشيعة وتنفرد به في هذا الكتاب
فانه اكثر عددًا من الرمل والحصى ومتى عارضناهم باخبارنا قالوا ما نعرفها ولا
نقلها شيوخنا فليت شعري كيف يلزمونا ان نترك باخبارهم ظواهر الكتاب
ونحن لا نعرفها ولا رواها شيوخنا ولا وجدت في كتبنا ولا يجيزون لنا ان نعارض
اخبارهم التي لا نعرفها باخبارنا التي لا يعرفونها وهل هذا الا محض التحكم فمن
اخبارهم ما يروونه عن النبي صلعم انه بال على مزبلة سباطة قوم قايمًا ومسح على
قدميه ونعليه وروى عن ابن عباس انه وصف وضوء رسول الله صلعم فمسح على
رجليه وقد روى عنه انه قال ان كتاب الله جل ثناؤه اتى بالمسح ويابى الناس
الا الغسل وروى عنه ايضًا انه قال غسلتان ومسحتان وروى عن امير المؤمنين عم
انه قال ما نزل القرآن الا بالمسح والاخبار الواردة عن طرقهم في هذا المعنى
كثيرة وهي معارضة لاخبار الغسل ومسقطة لحكمها وقد بينا في مسائل الخلاف
الكلام على هذه الاخبار بيانًا شافيًا وقلنا ان قوله ويل للاعقاب من النار ومحمل
لا يدل على وجوب غسل الاعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى ويحتمل انه

وعيد على ترك غسل الاعقاب في الجنابة وقد روى قوم ان اجلاف الاعراب
كانوا يبولون وهم قيام فيترشش البول على اعقابهم وارجلهم فلا يغسلونها
ويدخلون المسجد للصلوة فكان ذلك سببًا لهذا الوعيد وقلنا ايضًا ان
الامر باسباغ الوضوء واحسانه لا يدل على وجوب غسل ولا مسح في الرجلين
وانما يدل على فعل الواجب من غير تقصير عنه ولا اخلال به وقد علمنا ان هذا
القول منه صلوات الله عليه وآله غير مقتض وجوب غسل الراس بدلا من مسحه
بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير وكذلك الرجلين وقلنا ان الامر بتخليل
الاصابع لا بيان فيه على انه تخليل لاصابع الرجلين او اليدين ونحن نوجب تخليل
اصابع اليدين والقول محتمل لذلك فلا دلالة فيه على موضع الخلاف ومما لم نذكره
هناك انه لا بد لجميع مخالفينا من ترك ظاهر ما يروونه من قوله ع هذا وضوء لا
يقبل الله الصلوة الا به لان من اداه اجتهاده ممن يقول بالتخيير بين المسح والغسل
ممن حكينا قوله لا بد من ان يكون مقبول الصلوة عندهم اذا اداه اجتهاده الى
المسح ومسح فلا بد من ان يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد فكانه اراد لا
يقبل الله الصلوة ممن اداه اجتهاده الى وجوب الغسل دون غيره الا به وهذا ترك
منهم للظاهر وكذلك لا بد من ان يشرطوا اذا وجد الماء وتمكن من استعماله
ولم يخف على نفس ولا عضو لانه متى لم يكن كذلك قبل الله جل ثناؤه صلوته وان لم
يفعل مثل ذلك الوضوء واذا ترك الظاهر جاز لخصومهم ان يتركوه ايضًا على انه لا فرق
بين ان يعذروا من اداه اجتهاده الى المسح على جهة التخيير من الحسن البصري وابن
جرير الطبري والجبائي ولم ينزلوهم منزلة من لا تقبل صلوته وبين ان يعذروا

الشيعة

الشيعة في ايجاب المسح دون غيره اذا اداهم اجتهادهم الى ذلك ايضًا فليس اجتهادهم
في هذا الموضع باضعف من اجتهاد اصحاب التخيير فان قيل اذا قبلتم الخبر وتاولتموه
فلا بد من ان تخرجوا له وجهًا يسلم على اصولكم التي هي الصحيحة عندكم وانتم لا ترون
الاجتهاد فتشترطوه في هذا الخبر قلنا انا قلنا ذلك لكم دفعًا لكم عن ظاهر الخبر وعن
اخراجه من ان يكون حجة لكم ويمكن اذا تبرعنا بقبوله ان يكون له تاويل صحيح على
اصولنا وهو ان الفايدة في قوله ع لا يقبل الله الصلوة الا به وجوب هذا الوضوء ويجري
مجرى قولنا لا يقبل الله صلوة الا بطهور والفايدة وقد يجب في بعض المواضع الوضوء
على هذه الصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجليه على نفسه فلا يجد بدًا من غسليهما
للتقية ولا فرق بين ان لا يتمكن من فعل الوضوء على الوجه المفروض وبين فقد الماء
او الخوف على النفس من استعماله اما من عدو او برد شديد واذا فرضنا ان من هذه
حاله المكلف ايضًا من ان يتيمم لخوفه من مسح قدميه جازت له الصلوة بغسل رجليه
من غير مسح لهما وجرى مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه على ما يتوضى به
ولا تراب يتيمم به **مسئله** ومما انفردت به الامامية وجوب مسح الرجلين
ببلة اليدين من غير استيناف ماء جديد لهما وباقي الفقهاء اجمع يخالفون في ذلك
والذي يدل على صحة ذلك المذهب مع الاجماع المذكور المتكرر ان كل من اوجب
في تطهير الرجلين المسح دون غيره اوجبه ببلة اليد والقول بان المسح واجب
وليست البلة شرطًا قول خارج عن الاجماع وايضًا ما سلكناه في مسح الراس بالبلة
من ان المتوضي مامور اذا مسح راسه بتطهير رجليه على الفور فاذا تشاغل باخذ ماء
جديد فقد عدل عن الفور واخر امتثال الامر **مسئله** ومما انفردت به الامامية

ايجاب الطهور

هذا

القول بان مسح الرجلين هو من اطراف الاصابع الى الكعبين والكعبان هما العظمان
الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة
في ان الكعب هو ما ذكرناه وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا الموضع والدليل
على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع الذي تقدم ذكره ان كل من اوجب من
الامة في الرجلين المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها وان
الكعب هو الذي في ظهر القدم والقول بخلاف ذلك خارج عن الاجماع وايضا فان
دخول البا في الروس يقتضي التبعيض لان هذه البا اذا دخلت ولم تكن لتعدية
الفعل الى المفعول فلا بد لها من فايدة والا كان ادخالها عبثا والفعل متعدي
بنفسه فلا حاجة به الى حرف متعد فلا بد من وجه يخرج ادخالها من العبث وليس
ذلك الا ايجاب التبعيض فاذا اوجب تبعيض طهارة الروس فكذلك في الارجل
بحكم العطف وكل من اوجب تبعيض طهارة الرجل ولم يوجب استيفا جميع العضو
ذهب الى ما ذكرناه وقد بينا في مسايل الخلاف الكلام على هذه المسالة واستوفيناه
واجبنا من يسال فيقول كيف قال تع الى الكعبين وعلى مذهبكم ليس في كل رجل الا
كعب واحد قلنا انه تع اراد رجلي كل متطهر وفي الرجلين كعبان على مذهبنا ولو بني
الكلام على ظاهره لقال وارجلكم الى الكعاب والعدول بلفظ ارجلكم الى ان المراد
بها رجلا كل متطهر اولى من حملها على كل رجل وتكلمنا على تاويل اخبار تعلقوا بها
في ان الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغنى ها هنا عن ذكره **مسيلة** وما
انفردت به الامامية القول بان المسنون في تطهير العضوين وهما الوجه واليدان
مرتان ولا تكرار في الممسوحين الراس والرجل والفقها كلهم على خلاف ذلك

المغسولين صح

الا ان ابا حنيفة يوافقنا في ان مسح الراس خاصة مرة واحدة ودليلنا على صحة
مذهبنا بعد الاجماع المتقدم انا قد دللنا على ان فرض الرجلين المسح دون غيره
وكل من اوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب الى انه لا تكرار فيهما وكذلك في طهارة
الرجلين ويذهب ايضا الى ان المسنون في العضوين المغسولين المرتان بلا زيادة
والتفرقة بين هذه المسايل خروج عن الاجماع ولك ان تقول قد ثبت ان المرتين
في المغسولين مسنون والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي فان كل
شي يعتمدونه في ذلك هو المرجع فيه الى اخبار آحاد لا يعمل بها على ما دللنا عليه في
مواضع كثيرة **مسيلة** وما انفردت الامامية به القول بوجوب تولي المتطهر
وضوه بنفسه اذا كان متمكنا من ذلك ولا يجزيه سواه والفقها كلهم يخالفون
في ذلك والدليل على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع قوله جل وعز يا ايها الذين
آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا بروسكم
وارجلكم الى الكعبين فامرنا بان نكون غاسلين وماسحين والظاهر يقتضي تولي الفعل
حتى يستحق التسمية لان من وضاه غيره لا يسمى غاسلا وماسحا على الحقيقة و
ايضا فان الحدث متيقن ولا يزول الا بيقين واذا تولى تطهير اعضايه زال الحدث
بيقين وليس كذلك اذا تولاه له غيره **مسيلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول
بان النوم حدث ناقض للطهارة على اختلاف حالات النايم وليس هذا مما انفردت
به الامامية لانه مذهب المزني صاحب الشافعي وقد استقصينا هذه المسالة في
الكلام على مسايل الخلاف ودللنا على صحتها بقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلو
الاية وقد نقل اهل التفسير واجمعوا على ان المراد فيها اذا قمتم من النوم وان الاية

ولا دليل فيه صح

على سبب يقتضى ما ذكرناه فكانه قال جل ثناؤه اذا قمتم الى الصلوة من النوم وهذا
الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم واجماع الامامية ايضاً حجة فى هذه المسالة وقد
عارضنا المخالف لنا فيها بما يروونه فى كتبهم واحاديثهم من قوله عم العين
وكاء السه فمن نام فليتوضا واستوفينا ذلك بما لا طايل فى ذكره ههنا مسئلة وممّا
انفردت به الامامية القول بان المذى والوذى لا ينقضان الوضوء على كل حال لان مالكاً
وان ذهب الى انهما لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه يخالف العادة فانه يذهب
الى نقض الطهر بهما اذا كانا معتادين فالانفراد من الامامية ثابت على كل حال و
دليلهم على ذلك بعد اجماعهم عليه ان نقض الطهر حكم شرعى لا محالة لا يجوز اثباته
الا بدليل شرعى ولا دليل على انهما ينقضان والرجوع الى اخبار الاحاد فى ذلك غير مغن
لانا قد بينا فى مواضع ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها فى الشريعة ويمكن ان يحتج على
المخالفين بما يروونه عن النبى صلعم من قوله لا وضوء الا من صوت او ريح مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الجنابة وانه يجب غسل
الراس ابتداء ثم الميامن ثم المياسر وانما كانت بذلك منفردة لان الشافعى وان
وافقها فى وجوب ترتيب الطهارة الصغرى فهو لا يوجب الترتيب فى الكبرى
وابو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب فى الطهارتين معاً دليلنا مضافاً الى
الاجماع المتردد ان الجنابة اذا وقعت بيقين لم يزل حكمها الا بيقين وقد علمنا انه اذا
رتب الغسل تيقن زوال حكم الجنابة وليس كذلك اذا لم يرتب وايضاً فان الصلوة
واجبة فى ذمته فلا تسقط الا بيقين ولا يقين الا مع ترتيب الغسل وايضاً فقد ثبت
وجوب ترتيب الطهارة الصغرى ولا احد اوجب الترتيب فيها على كل حال ولم

في ذلك

يشرط ذلك بالاجتهاد وان شئت ان تقول ولا احد لم يعذر تارك الترتيب فيها
الا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة فالقول بخلافه خروج من الاجماع مسئلة
ومما انفردت الامامية به القول بان الجنب والحايض يجوز ان يقرءا من القران
ماشاءا الا عزايم السجود وهى سجدة لقمن وسجدة الحاميم وسورة النجم واقرأ
باسم ربك الذى خلق وانما كانت منفردة بذلك لان داود يبيحهما قراة قليل
القران وكثيره من غير استثناء ومالك يجوز للجنب ان يقرا من القران الاية
والايتين ويجيز للحايض والنفسا ان تقرءا ما شاءا وابو حنيفة واصحابه يحظرون
على الجنب والحايض قراة القران الا ان يكون دون اية فاما الشافعى فيمنعهما من
قراة القليل والكثير دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع الذى تكرر وقوله تع فاقرءوا
ما تيسر من القران وقوله تع اقرا باسم ربك الذى خلق وظاهر عموم ذلك يقتضى
حال الجنابة وغيرها فان الزمنا قراة آى السجدات قلنا اخرجناها بدليل ويمكن
ان يكون الفرق بين عزايم السجود وغيرها ان فيها سجوداً واجباً والسجود
لا يكون الا على طهر مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان التيمم انما
يجب فى اخر وقت الصلوة وعند تضيقه والخوف من فوت الصلوة متى لم يتيمم
وان قدمه على هذا الوقت لم يجز وباقى الفقها يخالفون فى ذلك لان ابا حنيفة
يجوز تقديمه على دخول الوقت والشافعى لا يجوز ذلك لكنه يجوزه فى اول الوقت
وابو حنيفة يستحب تاخيره الى اخر الوقت والشافعى يستحب تقديمه فى اوله دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضاً فالتيمم بلا خلاف انما هو طهارة ضرورية
وليس للمخالف ان يتعلق بظاهر قوله جل ثناؤه فلم تجدوا ماء فتيمموا وانه لم يفرق بين

ولا ضرورة الا فى اخر الوقت
وما قبل هذه الحال لم يتحقق
ضرورة صح

اول الوقت واخره لان الاية لو كان لها ظاهر يخالف قولنا جاز ان يخصه بما ذكرناه
من الادلة فكيف ولا ظاهر لها ينافي ما نذهب اليه لا نتجل شنافه قال يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة واراد بلا خلاف اذا اردتم القيام الى الصلوة ثم اتبع ذلك
بحكم العادم للما الذي يجب عليه التيمم فيجب على من تعلق بهذه الاية ان يدل على ان
من كان في اول الوقت له ان يريد الصلوة ويعزم على القيام اليها فانا نخالف في ذلك
ونقول ليس لمن عدم الما ان يريد الصلوة في اول الوقت وليس لهم ان يفصلوا بين
حكم الجملتين ويقولوا ان ارادة الصلوة شرط في الجملة الاولى التي امر فيها بالطهارة
بالماء مع وجوده وليست شرطا في الجملة الثانية التي ابتداؤها وان كنتم مرضى وذلك لان
الشرط الاول لو لم يكن شرطا في الجملتين معا لكان يجب على المريض والمسافر اذا احل
التيمم وان لم يريد الصلوة وهذا لا يقوله احد **مسئله** ومما انفردت الامامية به
القول بان مسح الوجه بالتراب في التيمم انما هو الى طرف الانف من غير استيعاب له
فان باقي الفقها يوجبون الاستيعاب والامامية وان اقتصرت في التيمم على ظاهر
الكف فلم تنفرد بذلك لانه قد روي عن الاوزاعي شلموا الذي يدل على ما ذكرناه مضافا
الى الاجماع فوامتحوا بوجوهكم وايديكم ودخول الباء اذا لم تكن لتعدية الفعل الى المفعول لا بد من فايدة
والا كان عبثا ولا فايدة بعد ارتفاع التعدية الا التبعيض وايضا فان التيمم طهارة موضوعها التخفيف
ولا يجوز استيعاب الاعضا فيها كاستيعابها في طهارة الاختيار فلهذا كانت في عضوين وكانت
الطهارة الاخرى في اربعة **مسئله** ومما يشتبه انفراد الامامية به القول بان اقل الطهر بين الحيضتين
عشرة ايام وقد روي من بعض الجهات عن مالك مثل ذلك بعينه وفي روايات اخر انه لا وقت وعند ابي حنيفة
واصحاب الشافعي اقل الطهر خمسة عشر يوما دليلنا الاجماع المتقدم وايضا فان قولنا احوط للعبادات لانه يجب على المرأة

او على سفر

17

عند مضي عشرة ايام على انقطاع الدم الصلوة والصوم وهم يراعون مضي خمسة عشر يوما
فقولنا اولى في الاحتياط للعبادة واشد استظهارا فيها **مسئله** ومما انفردت
الامامية بالايجاب على من وطي زوجته في اول الحيض ان يتصدق بدينار وفي وسطه
نصف دينار وفي اخره ربع دينار ومن عداهم يخالف هذا الترتيب لان ابن حنبل وان وافقهم
في ايجاب الكفارة بالوطي في الحيض يذهب الى انه يجب ان يتصدق بدينار او نصف
دينار وقال الشافعي في قوله القديم يتصدق بدينار وفي القول الجديد
يستغفر الله ولا كفارة تلزمه وبذلك قال ابو حنيفة واصحابه ومالك وربيعة والليث
بن سعد وحكى المزني عن محمد بن الحسن انه قال يتصدق بدينار او نصف دينار
دليلنا الاجماع المعتمد عليه في كل المسائل وهما يعارضوننا به ما يروونه عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال من اتى اهله وهي حايض فليتصدق
بدينار او نصف دينار وليس لهم ان يحملوا ذلك على الاستحباب لان ظاهر الامر
في الشرع يقتضي الوجوب لانهم لا يستحبون هذا المبلغ المخصوص لاجل هذا الوطي
وانما يستحبون الصدقة على الاطلاق والخبر يقتضي خلاف ذلك فان قيل الخبر الذي
عارضتم به يقتضي التخيير بين دينار ونصف دينار قلنا يحتمل ان يريد بدينار ان وطي في اول
الحيض وبنصفه ان وطي في وسطه ويمكن ان يكون الوجه في ترتيب هذه الكفارة
ان الوطي في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته
والواطي في اخره مشقته شديدة لتطاول عهده به فكفارته انقص وكفارة الواطي
في نصف الحيض متوسطة بين الامرين **مسئله** ومما يظن انفراد الامامية به القول
بجواز ان يطأ الرجل زوجته اذا طهرت من دم الحيض وان لم تغتسل متى مست به الحاجة اليه

ولم تفرقوا بين جواز ذلك في مضي اكثر الحيض او اقله ووافق الشيعة في ذلك داود وقال
بمثل قولها ابو حنيفة واصحابه يجوزون له ان يطأها قبل ان تغتسل اذا انقطع دمها ان كان
ذلك بعد مضي زمان اكثر الحيض وان كان فيما دون اكثر الحيض لم يجز له وطئها الا ان تغتسل
او مضى عليها وقت صلوة كامل وقال الشافعي ليس له ان يطأها حتى تغتسل على كل حال
دليلنا الاجماع المتقدم قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وقوله جل وعز فأتوا حرثكم انى شئتم وعموم هذه الظواهر يتناول موضع الخلاف وايضا
قوله عز وجل ولا تقربوهن حتى يطهرن ولا شبهة في ان المراد بذلك انقطاع الدم دون
الاغتسال وجعله جل ثناؤه انقطاع الدم غاية يقتضي ان ما بعده بخلافه وقد استقصينا الكلام
في هذه المسئلة في مسائل الخلاف وبلغنا غايته وذكرنا معارضتهم بالقراءة الاخرى في قوله جل
ثناؤه حتى يطهرن فانها قرئت بالتخفيف ومع التشديد لا بد من ان يكون المراد بها الطهارة
بالماء اوجبنا عنها **مسئلة** ومما انفردت الامامية القول بان اكثر النفاس مع
الاستظهار ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك فذهب ابو حنيفة
واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثره اربعون يوما وذهب مالك والشافعي الى ان
اكثره ستون يوما وحكى الليث ان في الناس من يذهب الى انه سبعون يوما وحكي عن الحسن البصري
ان اكثر النفاس خمسون يوما والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ذكره
وايضا فان النفساء يدخلن في عموم الامر بالصلوة والصوم وانما يخرج النفساء
بالايام التي ادعتها الامامية باجماع الامة على خروجها وما زاد على هذه الايام
لا دليل قاطع يدل على اخراجها من العموم والظاهر يتناولها وايضا فان الايام التي
ذكرناها مجمع على انها نفاس وما زاد عليها لا يجوز اثباته نفاسا باخبار الآحاد والقياس

لان المقادير

لان المقادير الشرعية كلها لا يجوز اثباتها الا من طريق مقطوع به وقد تكلمنا
في هذه المسئلة في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الميت وان يبدأ
برأسه ثم بميامنه ثم بمياسره والدليل على صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة
على ما تقدم وايضا قد ثبت وجوب ترتيب غسل الجنابة فكل من اوجب
ذلك اوجب ترتيب غسل الميت فالفرق بين المسئلتين يخالف اجماع الامة
مسئلة ومما انفردت به الامامية استحبابهم ان يدرج مع الميت في
اكفانه جريدتان خضراوان رطبتان من جرائد النخل طول كل واحد عظم الذراع
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه دليلنا على ذلك الاجماع المتقدم ذكره وقد روي
من طرق معروفة ان سفيان الثوري سأل يحيى بن عبادة المكي عن التخضير فقال ان رجلا
من الانصار هلك فأوذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال خضروا صاحبكم فما اقل
المخضرين يوم القيامة قالوا وما التخضير قال جريدة خضراء توضع من اصل اليدين الى
اصل الترقوة وقد قيل ان الاصل في الجريدة ان الله تعالى لما اهبط آدم عليه السلام من الجنة
الى الارض استوحش فشكى ذلك الى جبرئيل عليه السلام وسأله ان يسأل الله جل ثناؤه وان
يؤنسه بشيء من الجنة فانزل الله جل وعلا عليه النخلة فعرفها وانس بها ولذلك قيل ان النخلة
عمتكم لانها كانت كالاخت لآدم عليه السلام فلما حضرته الوفاة قال لولده اجعلوا معي من هذه
النخلة شيئا في قبري فجعلت معه الجريدة وجرت السنة بذلك وليس ينبغي ان يعجب من ذلك فالشرائع
المجهولة العلل لا يعجب منها وما التعجب من ذلك الا كالتعجب من الطواف بالبيت ورمي الجمار وتقبيل الحجر
ومن غسل الميت نفسه وتكفينه مع سقوط التكليف عنه **كتاب الصلوة** **مسئلة**

ومما انفردت به الامامية القول بان الصلوة لا تجزى في الثوب اذا كان من ابريسم محض لان باقي الفقهاء يخالفون
في ذلك والحجة لنا على ما ذهبنا اليه مضافا الى الاجماع الامامية عليه انه لا خلاف في تحريم لبس الابريسم المحض على الرجال و
ظاهر التحريم يقتضي فساد الاحكام المتعلقة بالمحرم حالة ومن احكام هذا اللبس المحرم صحة الصلوة فيجب ان يكون الصلوة فاسدة
لان كل حكم منهى عنه يجب ان يكون فاسدا على ظاهر النهي الا ان تمنع من ذلك دلالة ونحن وان كنا نذهب الى ان
النهي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك فانا بالعرف الشرعي نقتضيه لانه لا شبهة في ان الصحابة ومن تبعهم كانوا يحتجون
في الحكم بفساد الشيء وبطلان تعلق الاحكام الشرعية به الى اكثر من ورود نهي الله تعالى او رسوله صلى الله عليه واله
وسلم ولهذا لما عرفوا نهيه صلى الله عليه واله عن عقد الربا حكموا بفساد العقد وبانه غير مجز ولم يتوقف منه احد منهم في
ذلك دليل سوى النهي ولا قال احد قط منهم ان النهي انما يقتضي قبح الفعل ويحتاج الى دلالة اخرى على الفساد وعدم الاجزاء وهذا
عرف الشرع يجري مجراه وايضا فان الصلوة في ذمة هذا المكلف بيقين وينبغي ان يسقطها بيقين مثله واذا صلى في الابريسم
المحض لا نعلم قطعا ان ذمته قد برئت كما نعلم ذلك في الثوب القطن والكتان فيجب ان يكون الصلوة فيه غير مجزية لعدم دليل
الثقة ببراءة الذمة مسئلة ومما انفردت به الامامية بان الصلوة لا تجزي في وبر الارانب والثعالب ولا في جلودها
وان دبغت وذكيت الجلود والوجه في ذلك الاجماع المتردد ذكره وما تقدم ايضا من ان الصلوة في الذمة بيقين فلا
يسقط الا بيقين ولا يقين في سقوط صلوة من صلى في وبر ارنب وثعلب او جلدهما مسئلة ومما انفردت
به الامامية جواز صلوة من صلى وفي قلنسوته نجاسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلوة به على الانفراد والوجه في ذلك
الاتفاق المتقدم ذكره ويمكن ان يقال ايضا ان التكة لا حظ لها في اجزاء الصلوة ولا يصح الصلوة بها على انفراد فجرى
وجودها مجرى عدمها وكانها من حيث لا اثر لها في اجزاء الصلوة تجري مجرى ما ليس عليه من الثياب فاذا الزمنا
ذلك في العمامة والرداء وما جرى مجراهما مما له حظ في اجزاء الصلوة اسقطنا ذلك بان العمامة والرداء
يمكن ان يكون لها حظ في ستر العورة واستباحة الصلوة منهما وان لم يسترا
في بعض الاحوال فانهما مما يتأتى فيه ستر العورة وليس كذلك التكة وما يجري مجراها

مسئلة

مسئلة ومما انفردت به الامامية المنع من السجود في الصلوة على غير ما
انبتت الارض والمنع من السجود على الثوب المنسوج من اي جنس كان وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون السجود على كل طاهر من الاجناس كلها
ومالك خاصة يكره الصلوة على الطنافس والبسط الشعر والادم الا انه ما اظنه
ينتهي الى ان الصلوة على ذلك مجزية والوجه فيما ذهبنا اليه ما تردد من الاجماع
ثم دليل براءة الذمة مسئلة ومما انفردت به الامامية ان يقولوا في الاذان
والاقامة بعد حي على الفلاح حي على خير العمل والوجه في ذلك اجماع الفرقة المحقة
عليه وقد روت العامة ان ذلك مما كان يقال في بعض ايام النبي صلعم وانما ادعي
ان ذلك نسخ ورفع وعلى من ادعى النسخ الدلالة له وما يجدها مسئلة ومما
ظن انفراد الامامية به كراهية التثويب في الاذان ومعنى ذلك ان يقال في
صلوة الصبح بعد قوله حي على الفلاح الصلوة خير من النوم وقد وافق على كراهية
ذلك غير الامامية من اصحاب ابي حنيفة وقالوا التثويب هو ان يقول بعد
الفراغ من الاذان حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين واستدلوا على ذلك بان
قالوا التثويب ماخوذ من العود الى الشيء وانما يعاد الى شيء قد تقدم ذكره وما
تقدم ذكره ان الصلوة خير من النوم فيكون ذلك عودا اليه وكان الشافعي يذهب
الى ان التثويب مسنون في اذان الصبح دون غيرها وحكى عنه انه قال في الجديد هو غير
مسنون وقال النخعي هو مسنون في اذان ساير الصلوات والدليل على ما ذهبنا اليه
من كراهيته والمنع منه الاجماع الذي تقدم وايضا لو كان مشروعا لوجب ان يقوم دليل
شرعي على ذلك ولا دليل فيه وانما يرجعون الى اخبار احاد ضعيفة ولو كانت قوية لما اوجبت

الا الظن وقد دللنا في غير موضع على ان اخبار الاحاد لا توجب العمل كما لا توجب
العلم وايضاً فلا خلاف في ان من ترك التثويب لا ذم عليه لانه اما ان يكون
مسنوناً على مذهب بعض الفقهاء او غير مسنون على مذهب قوم اخرين منهم و
على كلى الامرين على تاركه وما لا ذم في تركه ويخشى في فعله ان تكون معصية و
بدعة فالاحوط في الشرع تركه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول
باستحباب افتتاح الصلوة بسبع تكبيرات يفصل بينهن تسبيح وذكر الله جل و
عز مسطور وانه من السنن الموكدة وليس لاحد من باقي الفقهاء يعرف ذلك
والوجه فيه اجماع الطايفة عليه وايضاً لا خلاف في ان الله جل ثناؤه قد ندبنا
في كل الاحوال الى تكبيره وتسبيحه والاذكار الجميلة وظواهر ايات كثيرة من
القران تدل على ذلك مثل قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه
بكرة واصيلاً فوقت افتتاح الصلوة داخل في عموم الاحوال التي امرنا فيها
بالاذكار **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به ومالك وافقها عليه القول
بان الصلوة لا تنعقد الا بقول المصلى الله اكبر وان غيره هذه اللفظة لا يقوم
مقامها لان الشافعي يذهب الى انها لا تنعقد الا بقوله الله اكبر او الله الاكبر
ولا تنعقد بسوى ذلك من الالفاظ وقال ابو حنيفة ومحمد تنعقد بكل لفظ يقصد
به التعظيم والتفخيم ويجوز عندهما الاقتصار على مجرد الاسم وهو ان يقول الله
ولا ياتي بصفة وقال ابو يوسف تنعقد بالفاظ التكبير مثل قوله الله اكبر والله الاكبر
والله الكبير ولا ينعقد بغير لفظ تكبير وحكى عن الزهري انه قال تنعقد الصلوة
بالنية فقط دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المكرر وايضاً فان الصلوة في ذمته

بيقين

بيقين فلا تسقط الا بيقين مثله ولا يقين في سقوطها عن الذمة الا باللفظ
الذي اخترناه من الطريق ان مخالفينا يروون عن النبي صلعم بلا خلاف بينهم
انه قال مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ويروون
عنه عم انه قال لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الوضوء مواضعه ثم يستقبل
القبلة وهو يقول الله اكبر وذلك كله صريح في انه لا يجزى الا ما ذكرناه وليس
لاحد ان يقول من جملة التكبير قولنا الله اكبر والله الكبير وذلك ان هذه
اللفظة يجب صرفها الى ما يسمى في عهد اللغة تكبيراً ولا يعهد في ذلك الا
قولنا الله اكبر دون ساير ما اشتق منه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية
به المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلوة لان غير الامامية يشاركها
في كراهية ذلك وحكى الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك ان وضع
اليدين احديهما على الاخرى انما يفعل في صلوة النوافل في طول القيام و
تركه احب الى وحكى الطحاوي ايضاً عن الليث ابن سعد انه قال سدل اليدين
في الصلوة احب الى الا ان يطيل القيام فيعيا فلا باس بوضع اليمنى على اليسرى
وحجتنا على صحة ما ذهبنا اليه ما تقدم ذكره من اجماع الطايفة ودليل سقوط
الصلوة عن الذمة بيقين وايضاً فهو عمل كثير في الصلوة خارج عن الاعمال
المكتوب به فيها من الركوع والسجود والقيام والظاهر ان كل عمل في الصلوة
خارج عن اعمالها المفروضة انه لا يجوز **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
القول بوجوب القراءة في الركعتين الاوليين على التضييق وانه مخير في الركعتين
الاخريين بين القراة والتسبيح لان الشافعي وان وافقها في ايجاب القراة في

الاولتين فانه يوجبها ايضاً على التضييق في الاخرتين ولا يخير بينها وبين
التسبيح وقال مالك تجب القراة في معظم الصلوة فان كانت الصلوة ثلث
ركعات قرا في اثنتين وان كانت اربعاً قرا في ثلث وقال ابو حنيفة فرض القراة في
ركعتين من الصلوة فان قرا في الاولتين وقعت عن فرضه وان تركها فيهما لزمه ان
ياتي بهما في الاخرتين وقال الحسن البصري تجب القراة في ركعة واحدة دليلنا
على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وطريقة براة الذمة ويجوز ان نعارض مخالفينا
ونلزمهم على اصولهم ان يرجعوا عن مذاهبهم وان لم يكن على سبيل الاستدلال
منه بالخبر الذي يروونه رفاعة ابن مالك ان النبي صلعم لما علم رجلاً كيف يصلي
قال عم اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرا فاتحة الكتاب ثم اركع وارفع حتى تطمئن
قائماً وهكذا فاصنع في كل ركعة وليس لهم ان يقولوا فانتم لا توجبون قراة
فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلوة وظاهر الخبر يقتضي ذلك قلنا هذا الخبر ليس
بدليل لنا في هذه المسالة فيلزمنا ان يكون مطابقاً للمذهب وانما اوردناه على
سبيل الالزام والمعارضة ثم لنا ان نقول نحن نوجب الفاتحة في الركعات
كلها لكن في الاولتين تضييقاً وفي الاخرتين تخييراً ودخول التخيير في الاخرتين
لا يخرج بالفاتحة من ان تكون واجبة فيهما ومما يمكن الاستدلال به في هذه
المسئلة قوله تع فاقروا ما تيسر من القران وظاهر هذا القول يقتضي عموم
الاحوال كلها التي من جملتها احوال الصلوة ولو تركنا وظاهر الاية لقلنا ان
القراة واجبة في الركعات كلها تضييقاً لكن لما دل الدليل على جواز التسبيح في
الاخرتين قلنا بالتضييق في الاولتين والتخيير في الاخرتين والوجوب يعم الكل

ومما انفردت به الامامية ايثار ترك لفظة امين بعد قراة الفاتحة لان باقي
الفقها يذهبون الى انها سنة دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة على ان
هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلوة وطريقة الاحتياط ايضاً لانه لا خلاف في
انه من ترك هذه اللفظة لا يكون عاصياً ولا مفسداً الصلوته وقد اختلفوا
فيمن فعلها فذهبت الامامية الى انه قاطع لصلوته والاحوط تركها وايضاً
فلا خلاف في ان هذه اللفظة ليست من جملة القران ولا مستقبلة بنفسها
في كونها دعاء وتسبيحاً فجرى التلفظ بها مجرى كل كلام خارج عن القران والتسبيح
فاذا قيل في تامين على دعاء سابق لها وهو قوله عز وجل اهدنا الصراط المستقيم
قلنا الدعا انما يكون دعا بالقصد ومن يقرا الفاتحة انما قصده التلاوة دون
وقد يجوز ان يعري من قصد الدعا ومخالفينا يذهب الى انها مسنونة لكل مصل
من غير اعتبار من قصده الى الدعا واذا ثبت بطلان استعمالها فيمن لم يقصد
الى الدعا ثبت ذلك في الجميع لان احداً لم يفرق بين الامرين مسئله ومما
انفردت به الامامية المنع في صلوة الفريضة خاصة من القراة بعزايم السجود
وهي سجدة لقمن وسجدة الحاميم وسورة النجم واقرا باسم ربك الذي خلق و
روي عن مالك انه كان يكره ذلك واجاز ابو حنيفة قراة السجدات فيما يجهر
فيه بالقراة من الصلوات دون ما لا يجهر فيه واجاز الشافعي في كل صلوة والوجه
في المنع من ذلك مع الاجماع المتكرر ان في كل واحدة من هذه السور سجوداً واجباً
محتوماً فان سجد كان زايداً في الصلوة وان تركه كان مخلاً بواجب فان
قيل السجود انما يجب عند قراة الموضع المخصوص من السور الذي فيه ذكر السجود

وانتم تمنعون من قرأة كل شئ من السور قلنا انما منع اصحابنا من قرأة السورة
وذلك اسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع السجود وليس يمنع ان يقرأ البعض
الذى لا ذكر فيه السجود الا ان قراة بعض سورة فى الفرايض عندنا لا يجوز فامتنع
ذلك لوجه اخر مسئله ومما انفردت به الامامية القول بوجوب قرأة
سورة تضم الى الفاتحة فى الفرايض خاصة على من لم يكن عليلا ولا معجلا بشغل
او غيره وانه لا يجوز قرأة بعض سورة فى الفريضة ولا سورتين مضافتين
الى الحمد فى الفريضة وانما جاز ذلك فى السنة ولا افراد كل واحدة من سورة
والضحى وسورة الم نشرح عن صاحبتها وكذلك مع انفراد سورة الفيل من لايلاف
قريش فالوجه فى ذلك منع الاجماع المتردد طريقة اليقين ببرأة الذمة فاما
قراة بعض سورة فانها لا تجزى من لم يكن له عذر فى ترك قرأة السورة الثانية
بكمالها فاما صاحب العذر فكما يجوز له ان يترك قرأة جميع السورة الثانية
فيجوز ان يترك بعضها لانه ليس ترك البعض باكثر من ترك الكل والوجه فى
المنع من افراد السور الذى ذكرناها انهم يذهبون الى ان سورة الضحى والم نشرح
سورة واحدة وكذلك الفيل ولايلاف قريش فاذا اقتصر على واحدة كان قاريا
بعض سورة مسئله ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع عن سورة الا
خلاص وروى قل يا ايها الكافرون ايضا اذا ابتدى بها وان كان له ان يرجع
عن كل سورة الى غيرها والوجه فى ذلك مع الاجماع الذى مضى ان شرف هاتين
السورتين وعظم ثواب فاعلها لا يمنع ان يجعل لهما هذه المزية وهى المنع من
الرجوع عن كل واحدة بغيرها لا بتدا بها مسئله ومما انفردت به الامامية القول

بوجوب رفع اليدين فى كل تكبيرات الصلوة لان اباحنيفة واصحابه والثورى
لا يرى رفع اليدين بالتكبير الا فى الافتتاح للصلوة وروى عن مالك انه قال
لا اعرف رفع اليدين فى شئ من تكبيرات الصلوة وروى عنه خلاف ذلك وقال
الشافعى يرفع يديه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه منه ولا
يرفع بعد ذلك فى سجوده ولا فى قيام منه والحجة فيما ذهبنا اليه طريقة الاجماع
وبراة الذمة وقد روى مخالفونا عن النبى صلعم انه رفع فى كل خفض ورفع وفى
السجود وادعوا ان ذلك نسخ ولا حجة لهم على صحة هذه الدعوى فان استدلوا
بما يروونه عن النبى صلعم من قوله كفوا ايديكم فى الصلوة وفى خبر اخر اسكنوا فى
الصلوة او بما يروونه عن البرا ابن عازب عن النبى صلعم انه كان اذا افتتح الصلوة
يرفع يديه ثم لم يعد والجواب ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما وقد بينا
ان العمل فى الشريعة بما لا يوجب العلم غير جايز وبعد فيجوز ان يريد بالامر بكف
الايدى قبضها عن الافعال الخارجة عن اعمال الصلوة ويحمل قوله لم يعد الى رفع
يديه فى ابتدا الركعة فان ذلك مما لا ينكره بلا خلاف مسئله ومما ظن
انفراد الامامية به القول بايجاب التسبيح فى الركوع والسجود لان احمد ابن حنبل
واسحق ابن راهويه وداود ابن على يوجبون ذلك وانما يسقط وجوبه باقى
الفقها المشهورين كابى حنيفة والشافعى ومالك والذى يدل على وجوبه بعد
اجماع الطايفة كل اية من القران اقتضت بظاهرها الامر بالتسبيح وعموم الظاهر
يقتضى دخول احوال الركوع والسجود فيه ومن اخرج هذه الافعال منه فيحتاج
الى دليل وايضا فطريقة براة الذمة التى تكرر ذكرها ومخالفونا يروون عن النبى

انه قال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم قال عم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح
اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وظاهر الامر على الوجوب مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به والشافعي يوافقها فيه ايجابهم على من رفع راسه من
السجدة الثانية في الركعة الاولى ان يجلس جلسة قبل نهوضه الى الثانية وانما
لا يوجب هذه الجلسة باقي الفقها كابي حنيفة ومالك ومن عداهما والحجة
لنا على ذلك بعد اجماع الطايفة طريقة براة الذمة وان لم يفعل ذلك لم يتيقن
سقوط الصلوة عن ذمته وقد روى مخالفونا كلهم عن النبي صلعم انه كان
يجلس هذه الجلسة مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ايجاب التشهد
الاول في الصلوة وقد وافقنا على ذلك الليث ابن سعد واحمد بن حنبل واسحق بن
راهويه وقال ابو حنيفة التشهد ان معا غير واجبين وقال الشافعي الثاني واجب
والاول غير واجب دليلنا الاجماع المتردد وطريقة براة الذمة وايضا فهذه حال
هو مندوب الى ذكر الله جل ثناؤه وتعظيمه والصلوة على النبي صلعم لدخولها
في عموم الايات المقتضية لذلك مثل قوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وكل من اوجب الصلوة عن النبي صلعم انه كان يتشهد التشهدين
جميعا ورووا كلهم عنه انه قال صلوا كما رايتموني اصلي مسئلة ومما ظن
انفراد الامامية به القول بان القنوت في كل صلوة والدعا فيه بما احب الداعي
مستحب وهو قول الشافعي لان الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف انه
ان يقنت في الصلوات كلها عند حاجة المسلمين الى الدعا والحجة لنا مضافا الى
الاجماع قوله جل ثناؤه وقوموا لله قانتين فاذا قيل القنوت ههنا هو القيام

في ج. [illegible] اوجب التشهد الاول
وجاء [illegible] انهم رووا [illegible]

الطويل

الطويل قلنا المعروف في الشريعة ان هذا الاسم يختص الدعا ولا يعرف من اطلاقه
سواه وبعد فانا نحمله على الامرين مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به وهو
مذهب مالك جواز الدعا في الصلوة المكتوبة اين شا المصلي منها وحكى ابن
وهب عن مالك انه قال لا باس بالدعا في الصلوة المكتوبة في اولها ووسطها
واخرها وقال ابن القسم كان مالك يكره الدعا في الركوع ولا يرى به باسا في
السجود والحجة لنا اجماع طايفتنا وظواهر امر الله تع بالدعا مثل قوله تع قل ادعوا
الله او ادعوا الرحمن وقوله تع ادعوني استجب لكم مسئلة ومما يظن
تفرد الامامية به رد السلام في الصلوة بالكلام وقد وافق في ذلك سعيد بن
المسيب والحسن البصري الا ان الشيعة تقول يجب ان يقول المصلي في رد
السلام مثل ما قاله المسلم سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام وذهب الشافعي
الى ان المصلي يرد السلام بالاشارة دون الكلام وقال ابو حنيفة واصحابه ان رد
السلام بكلام فسدت صلوته وان رد باشارة اسا وقال الثوري لا يرد السلام
حتى يفرغ من الصلوة والحجة لنا اجماع الطايفة فاذا قيل هو كلام في الصلوة
قلنا ليس كل كلام في الصلوة خارج عن القران محظورا لان الدعا كلام ولم
يدخل تحت الحظر ويمكن ان يقال لفظة سلام عليكم من الفاظ القران ويجوز
المصلي ان يتلفظ بها تاليا للقران وناويا لرد السلام اذ لا تنافي بين
الامرين مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المنفرد والامام
يسلم تسليمة واحدة يستقبل القبلة وينحرف بوجهه قليلا الى يمينه وان
كان ماموما يسلم تسليمتين واحدة عن يمينه والاخرى عن شماله الا ان تكون

جهة شماله خالية من احد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا يترك التسليم على
جهة يمينه على كل حال وان لم يكن في تلك الجهة احد وهذا الترتيب لا يذهب
الى مثله احد من الفقهاء لان مالك يذهب الى ان الامام يسلم تسليمة
واحدة تلقاء وجهه والمنفرد والماموم تسليمتان يمينا وشمالا وابو حنيفة
واصحابه والشافعي يذهبون الى ان التسليم على كل حال يمينا وشمالا والانفراد
من الامامية بذلك الترتيب ثابت والحجة لنا الاجماع المتكرر مسئلة ومما
انفردت الامامية به القول انه لا سهو في الركعتين الاولتين من كل صلوة
فرض ولا سهو في صلوة الفجر والمغرب او صلوة السفر لان باقي الفقهاء تخالف
في ذلك والحجة على ذلك اجماع الطايفة ويمكن ان يكون الوجه فيه تاكد الاولتين
من كل صلوة وكذلك المغرب والفجر لان القصر لا يلحق الاولتين وانما يلحق الا
خرتين والمغرب والفجر لا يلحقهما ايضا قصر فلذلك وجب من كل سهو تعرض
في الاولتين وفي الصلوتين المذكورتين الاعادة مسئلة ومما انفردت به
الامامية القول بان من شك فلم يدر اصلى اثنتين ام ثلثا واعتدل في ذلك
ظنه فانه يبني على الاكثر وهي الثلث فاذا سلم صلى ركعة من قيام او ركعتين
من جلوس مقام ركعة واحدة فان كان الذي بنى عليه هو الصحيح كان ما صلاه
نافلة وان كان الذي اتى بالثلث كانت الركعة جبرانا لصلوته وكذلك القول فيمن
شك لا يدري اصلى ثلثا ام اربعا ومن شك بين اثنتين وثلث واربع بنى ايضا
على الاكثر فاذا سلم صلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس حتى ان كان بناؤه
على الصحيح والذي فعله نافلة له وان كان الذي صلوه اثنتين كانت الركعتان

من قيام جبرانا لصلوته وان كان الذي صلاه ثلثا فالركعتان من جلوس هي
مقام واحدة جبران لصلوته وباقي الفقهاء يوجبون البنا على اليقين وهو النقصان
ويوجبون في هذا الموضع سجدتي السهو ويقولون ان كان ما بنى عليه من النقصان
هو الصحيح فالذي اتى به تمام صلوته وان كان بنى على الاول وقد صلى على الحقيقة
الاكثر فان ذلك له نافلة والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطايفة ولان الاحتياط
ايضا فيه لانه اذا بنى على النقصان لم يامن ان يكون قد صلى على الحقيقة الازيد
فيكون ما اتى به زيادة في صلوته فاذا قيل واذا بنى على الاكثر كان كما يقولون
لا يامن ان يكون انما فعل الاقل فلا ينفع ما فعله من الجبران لانه منفصل من الصلوة
وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا اليه احوط على كل حال لان الاشفاق من الزيادة في
الصلوة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلام في غير موضعه لان العلم في
الزيادة في الصلوة مبطل لها على كل حال مسئلة ومما ظن انفراد الامامية
به منعهم من الايتمام في الصلوة بالفاسق ومالك يوافقهم في هذه المسالة
وباقي الفقهاء يجيزون الايتمام في الصلوة بفاسق دليلنا الاجماع المتكرر وطريقة
اليقين ببراءة الذمة وايضا فقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار
وتقديم الامام في الصلوة ركون اليه في الصلوة ولان امامة الصلوة [illegible]
معتبر فيها الفضل والتقديم فيما يعود الى الدين ولهذا رتب فيها من هو اقرا وافقه
واعلم والفسق نقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه مسئلة ومما
ظن انفراد الامامية به كراهية امامة ولد الزنا في الصلوة وقد شاركت الامامية
غيرهم في ذلك فذكر الطحاوي في كتاب الخلاف بين الفقهاء ان مالكا كان يكره امامة

ولد الزنا وحكي عن الشافعي انه قال اكره ان ينصب من لا يعرف ابوه اماما
وحكي عن اصحاب ابي حنيفة انهم قالوا غيره احب الينا الا انهم وان كرهوا
ذلك فان الصلوة خلفه عندهم مجزية والظاهر من مذهب الامامية ان
الصلوة خلفه غير مجزية في ذلك والحجة الاجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة
مسئلة ومما انفردت به الامامية كراهية امامة الابرص والمجذوم
والمفلوج والحجة فيه اجماع الطايفة ويمكن ان يكون الوجه في منعه نفار النفوس
عمن هذه حاله والغروق عن مقاربته ولان المفلوج ومن اشبهه من ذوي
العاهات ربما لم يتمكنوا من استيفاء اركان الصلوة مسئلة ومما انفردت
به الامامية كراهية صلوة الضحى وان التنفل بالصلوة بعد طلوع الشمس الى
وقت زوالها محرم الا في يوم الجمعة خاصة والوجه في ذلك الاجماع المتقدم
وطريقة الاحتياط فان صلوة الضحى غير واجبة عند احد ولا حرج في تركها
وفي فعلها خلاف هل يكون بدعة ويلحق به اثم فالاحوط العدول عنها مسئلة
ومما انفردت به الامامية ترتيب صلوة الاحدى والخمسين في اليوم والليلة
على الوجه الذي رتبوه وبينوه لان باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك الترتيب والحجة فيه
اجماع الطايفة عليه وليس يمكن ان يدعى عليهم انهم ادعوا فيما يريدونه من
هذه النوافل لان الصلوة خير موضوع والزيادة فيها مستحسنة غير منكرة
مسئلة ومما انفردت به الامامية تحديدهم السفر الذي يجب فيه التقصير
في الصلوة ببريدين والبريد اربعة فراسخ والفرسخ ثلثة اميال وكان المسافة
اربعة وعشرين ميلا وقال ابو حنيفة واصحابه مسيرة ثلثة ايام بلياليهن وهي

قول الثوري وابن حي وقال مالك ثمانية واربعون ميلا فان لم تكن اميال فمسيرة
يوم وليلة للبغل وهو قول الليث وقال الاوزاعي يوم تام فقال الشافعي ستة
واربعون ميلا بالهاشمي والحجة في ذلك اجماع الطايفة وايضا فان الله تع علق
سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافرا في قوله تع فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ولا خلاف بين الامة في ان كل سفر اسقط
فرض الصيام ورخص في الافطار فهو بعينه يوجب تقصير الصلوة واذا
كان الله تع قد علق ذلك في الاية باسم السفر فلا شبهة في ان اسم السفر يتناول
المسافة التي حددنا السفر بها فيجب ان يكون الحكم تابعا لها ولا يلزم على ذلك
ادنى ما يقع عليه هذا الاسم من فرسخ او ميل لان الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا
معه الدليل لكن الدليل والاجماع اسقط اعتبار ذلك ولم يسقطا فيما اعتبرناه
من المسافة وهو داخل تحت الاسم مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة
ايام فصاعدا واذا نوى ذلك واجب عليه الاتمام لان من عداهم من الفقهاء
يخالف في ذلك وابو حنيفة واصحابه والثوري يقولون انه اذا نوى المقام
خمسة عشر يوما اتم وان نوى اقل من ذلك قصر وقال الشافعي ومالك
وهو قول سعيد بن المسيب والليث اذا نوى اقامة اربعة ايام فيما يقوله ومما
لا يقول به وكيف يجوز اتم وقال الاوزاعي اذا نوى اقامة ثلثة عشر يوما اتم
وروى عن ابن حي انه ان مر المسافر بمصره الذي فيه اهله وهو منطلق ماض
في سفره قصر فيه الصلوة ما لم يقم به عشرا فان اقام به عشرا او بعده من سفره

نعم انفرد بها لا نقول
كسكو رصع

اتم الصلوة وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه لانه اعتبر العشران
يعتبر العشر في دخول المسافر الى مصره الذي فيه اهله ووطنه وهو بدخوله
اليه قد خرج من ان يكون مسافرا وانما يعتبر مدة الاقامة فيمن هو مسافر
نحو المشقة التي يتبعها التقصير زايلة عمن عاد الى وطنه وحصل بين اهله فاما
الحجة في ان التحديد الذي ذكرناه اولى من غيره فهو الاجماع المتكرر مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به القول فان من تمم الصلوة في السفر يجب عليه
الاعادة ان كان متعمدا على كل حال وان كان اتم ناسيا اعاد مادام في الوقت
وبعد خروج الوقت لا اعادة عليه واكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لان اباحنيفة
واصحابه يقولون ان قعد في الاثنتين قدر التشهد مضى في صلوته وان لم يقعد
فصلاته فاسدة وقال الثوري اذا قعد في الاثنتين لم يعد وقال ابن حي اذا صلى
اربعا متعمدا اعاد اذا كان منه الشيء اليسير فاذا طال ذلك في سفره وكثر لم يعد
وهذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه وقال حماد ابن ابي سليمن اذا صلى
اربعا اعاد وهذا وفاق للشيعة لان ظاهر قوله يقتضي التعمد دون النسيان
وقال الحسن البصري اذا افتتح الصلوة على انه يصلي اربعا اعاد وان نوى ان
يصلي اربعا بعد ان افتتح الصلوة بنية ان يصلي ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين
اجزته صلوته وقال مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد مادام في الوقت
فاذا مضى الوقت فلا اعادة عليه وقال ولو ان مسافرا افتتح المكتوبة ينوي
اربعا فلما صلى ركعتين بدا له فسلم انه لا يجزي فان كان مالك اراد بايجاب
الاعادة مادام في الوقت واسقاطها مع خروجه حال النسيان فهو موافق

الامامية

الامامية وما اظنه اراد ذلك وظاهر الكلام يقتضي التعمد والحجة في مذهبنا
الاجماع المتقدم وايضا فان فرض السفر الركعتان فيما كان في الحضر اربعا وليس
ذلك برخصة واذا كان الفرض كذلك فمن لم يات به على ما فرض وجبت عليه
الاعادة فان قيل القران يمنع مما ذكرتم لانه تع قال واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ورفع الجناح يدل على الاباحة لا على الوجوب
قلنا هذه الاية غير متناولة لقصر الصلوة في عدد الركعات وانما المستفاد منها
التقصير في الافعال من الايماء وغيره لانه تع علق القصر بالخوف ولا خلاف في
انه ليس من شرط القصر في عدد ركعات الصلوة الخوف وانما الخوف شرط في
الوجه الاخر وهو الافعال في الصلوة لان صلوة الخوف قد ابيح فيها ما ليس
مباحا مع الامن مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من سفره
اكثر من حضره كالملاحين والجمالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليه لان باقي
الفقهاء لا يراعون ذلك والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضا فان المشقة
التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم والصلوة ومن ذكرنا حاله
ممن سفره اكثر من حضره لا مشقة عليه في السفر بل ربما كانت المشقة في الحضر
لاختلاف العادة واذا لم يكن عليه مشقة فلا تقصير مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان الجمعة لا تنعقد الا بحضور خمسة الامام احدهم
لان اباحنيفة واصحابه والليث يقولون انها تنعقد بثلثة سوى الامام وروى
عن ابي يوسف اثنان سوى الامام وبه قال الثوري وقال ابن حي ان لم يحضر
الامام الا رجل واحد فخطب عليه فصلى به الجمعة اجزتهما واعتبر الشافعي

اربعين رجلاً والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره واعتبار
ابي حنيفة ومن وافقه اقل ما يصح عليه اسم جماعة وانه ثلثة وان الجمعة مشتقة
من الاجتماع والجماعة ليس بشي لانه يلزم عليه ان يكون الامام في الثلثة لان
اسم الثلثة حاصل ويلزم عليه ايضاً ما قاله ابو يوسف لان الاثنين في الشريعة
جماعة مثل الثلاثة ويلزم عليه قول ابن حي لان الواحد مع الامام جماعة وبعد
فان الجمعة وان اشتقت من الاجتماع فالمعول في عدد الجماعة وحصرها على دليل
مقطوع به دون الاشتقاق وقد بينا ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية
استحباب ان يقرا ليلة الجمعة سورة الجمعة وسبح في المغرب وفي العشا الاخرة
وفي صلوة الغداة بالجمعة والمنافقين وكذلك في صلوة الجمعة المقصورة وفي
الظهر والعصر اذا صلاهما من غير قصر وباقي الفقها يخالفون في ذلك الا ان
الشافعي يوافق الامامية في استحباب السورتين في صلوة الجمعة خاصة والحجة
في ذلك اجماع الطايفة ولانه احوط من حيث انه لا خلاف في انه اذا قرا ما
ذكرناه اجزاه ولم يفعل مكروهاً وليس كذلك اذا عدل عنه مسئلة ومما
ظن انفراد الامامية به المنع من الاجتماع في الصلوة نوافل شهر رمضان وكراهية
ذلك واكثر الفقها يوافقهم على ذلك لان المعلى روى عن ابي يوسف انه قال
من قدر على ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان واحب ان
يصلي في بيته وكذلك قال مالك قال وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا
ينصرفون ولا يقومون مع الناس وقال مالك وانا افعل ذلك وما قام
النبي صلعم الا في بيته وقال الشافعي صلوة المنفرد في قيام شهر رمضان احب

الي وهذا كله حكاه الطحاوي في كتاب الاختلاف فالموافق للامامية في هذه
المسئلة اكثر من المخالف والحجة لها الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان
المصلي للنوافل في بيته غير مبدع ولا عاص باجماع وليس كذلك اذا صلاها
في جماعة ويمكن ان يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر ابن الخطاب من قوله
وقد راى اجتماع الناس في صلوة نوافل شهر رمضان بدعة ونعمت البدعة هي
فاعترف بانها بدعة وخلاف السنة وهم يروون عن النبي صلعم انه قال كل بدعة
ضلالة وكل ضلالة في النار مسئلة ومما انفردت به الامامية ترتيب
نوافل شهر رمضان على ان يصلي في كل ليلة عشرين ركعة منها ثمان بعد صلوة
المغرب واثنا عشر ركعة بعد العشا الاخرة فاذا كان في ليلة تسع عشرة صلى ماية
ركعة ويعود في ليلة العشرين الى الترتيب الذي تقدم ويصلي في ليلة احدى
وعشرين ماية ركعة وفي ليلة اثنتين وعشرين ثلثين ركعة ثمان بعد المغرب
والباقي بعد صلوة العشا الاخرة ويصلي في ليلة ثلث وعشرين ماية ركعة وفيما
بقي من الشهر في كل ليلة ثلثين ركعة على الترتيب الذي ذكرناه ويصلي في كل
جمعة من الشهر عشر ركعات اربع منها صلوة امير المومنين عم يقرا في كل ركعة الحمد
مرة واحدة وسورة الاخلاص خمسين مرة وركعتين من صلوة فاطمة عليها
السلم وصفتها ان يقرا في اول ركعة الحمد مرة وانا انزلناه في ليلة القدر ماية مرة
وفي الثانية الحمد مرة وسورة الاخلاص ماية مرة ثم يصلي صلوة التسبيح
اربع ركعات وتعرف بصلوة جعفر الطيار عم وصفتها معروفة ويصلي في
ليلة اخر جمعة من الشهر عشرين ركعة من صلوة امير المومنين صلى الله عليه واله

المتقدم وضعها وفي ليلة اخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلوة
فاطمة عليها السلام وقد مضى وصفها ليكمل له بذلك الف ركعة فهذا الترتيب لا
يعرفه باقي الفقهاء لان اباحنيفة واصحابه والشافعي يذهبون ان نوافل شهر
رمضان عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوترة وقال مالك تسعة وثلثون
ركعة بالوتر والوتر ثلث ركعات وحجتنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة و
لان الذي اعتبرناه زيادة على عددهم والزيادة يقتضي الخير والاحتياط فيه
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان صلاة العيدين واجبتان
على كل من وجبت عليه صلوة الجمعة وبتلك الشروط لان اباحنيفة يذهب
الى وجوبهما كما تقول الامامية والشافعي يقول انهما ليسا بواجبين دليلنا
على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان تكبير صلاه العيدين في الاولى سبع وفي الثانية خمس
من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
لان اباحنيفة واصحابه يذهبون الى انهن خمس في الاولى واربع في الثانية من
جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وقال مالك والشافعي سبع في الاولى و
خمس في الاخرى وقال الشافعي لا يعيد تكبيرة الافتتاح والركوع وروى عن مالك
انه يعيد في الركعة الاولى بتكبيرة الافتتاح من جملة التكبيرات السبع فان كان
مالك يعيد تكبيرة الركوع ايضا فهو موافق الامامية والا فالانفراد ثابت
دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم مسئلة ومما انفردت الامامية
به ايجاب القراة في كل ركعة من صلوة العيد من قبل التكبيرات الزوايد لان

اباحنيفة واصحابه يوجبون القراة في الاولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير
فكان يوالي بين القراتين وقال مالك والشافعي يبدا في الركعتين معا بالتكبيرات
فانفراد الامامية واضح والحجة لها الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان
الذي يذهب اليه الامامية يجوز عند الجماعة اذا ادى اليه الاجتهاد وما
يقوله مخالفوها لا يجوز عند الامامية على حال من الاحوال فالاحتياط
فيما تذهب اليه الامامية واضح مسئلة ومما انفردت به الامامية
ايجابهم القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لان باقي الفقهاء لا تراعي
ذلك والحجة فيه اجماعها ولانه ايضا لا يوفي ببراءة ذمته من صلوة العيد الا
بما ذهبنا اليه من القنوت ولا بد من يقين براءة الذمة من الواجب مسئلة
ومما تفردت به الامامية القول بان على المصلي التكبير في ليلة الفطر وابتداؤه
من دبر صلوة المغرب الى ان يرجع الامام من صلوة العيد فكانه عقيب اربع
صلوات اولهن المغرب من ليلة الفطر واخرهن صلوة العيد وفي عيد
الاضحى يجب التكبير على كل من كان بمنى عقيب خمس عشرة صلوة اولهن
صلوة الظهر من يوم العيدين ومن كان في غير منى من اهل ساير الامصار
يكبر عقيب عشر صلوات اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك اما التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوات فلا يعرفونه و
انما اختلفوا في التكبير في طريق المصلي الى الصلوة فروى عن ابي حنيفة
انه يكبر يوم الاضحى ويجهر في ذهابه الى المصلى ولا يكبر يوم الفطر وقال
مالك والاوزاعي يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين جميعا وقال مالك

يكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر اذا
رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا غدوا
الى المصلى حتى يخرج الامام وفي موضع اخر حتى يفتتح الامام الصلوة واختلفوا
في تكبيرة الاضحى فقال ابو حنيفة من صلوة الفجر من يوم عرفه الى صلوة العصر
من يوم النحر وقال ابو يوسف ومحمد والثوري الى اخر ايام التشريق وقال مالك
والشافعي من صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق
والحجة ما تقدم من الاجماع وطريقة الاحتياط وقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا
الله على ما هداكم يدل على ان التكبير ايضا واجب في الفطر مسئلة ومما
انفردت الامامية به القول بوجوب صلوة كسوف الشمس والقمر ويذهبون
الى ان من فاتته هذه الصلوة وجب عليه قضاؤها وباقي الفقهاء يخالف
في ذلك والحجة على مذهبنا اجماع الطايفة ويمكن ان يعارض المخالفين بما يروونه
عن النبي صلعم من قوله ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد ولا لحيوة
احد فاذا رايتموها فافزعوا الى الصلوة وامره عم على الوجوب مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان صلوة الكسوف عشر ركعات واربع سجدات
وقال ابو حنيفة واصحابه انها ركعتان على هيئة الصلوة المعروفة وقال مالك
والليث والشافعي اربع ركعات في اربع سجدات دليلنا اجماع الطايفة ولان
ما ذهبنا اليه يحتوي على ما قالوه ويزيد عليه وما ذهبوا اليه بخلاف ذلك
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الاطفال ومن جرى
مجراهم ممن لم يكلف في نفسه الصلوة ولا كلف غيره تمرينه عليها لا يجب الصلوة

عليه

عليه اذا مات وحد وامن يصلى عليه من الصغار بان يبلغ ست سنين فصاعدا
والحجة في ذلك اجماع الطايفة ولان الصلوة على الاموات حكم شرعي وقد
ثبت بيقين فيمن يوجب الصلوة عليه ولا يقين ولا دليل من يخالف فيه
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بخمس تكبيرات في صلوة
الجنازة وكان ابن ابي ليلى يوافق الامامية على ذلك وروى عن حذيفة
ابن اليمان وزيد ابن ارقم ان تكبيرات الجنازة خمس ولعمري ان باقي
الفقهاء يخالف الامامية في ذلك والحجة فيما ذهبنا اليه الاجماع وطريقة
الاحتياط فان الذي تذهب الامامية اليه يدخل فيه ما ذهب اليه مخالفوها
وهو احوط وقد روى مخالفونا عن النبي صلعم انه كبر خمسا فاذا قيل
بان ذلك انه عم كبر اربعا قلنا هذه الرواية يحتمل انه كبر اربعا سمعن وجهر
بهن واخفى الخامسة وخبر الخمس غير محتمل على انه لا تنافي بين الخبرين
لانه من روى انه كبر اربعا لم يفصح بانه ما زاد عليها ومن كبر خمسا فقد كبر
اربعا مسئلة ومما انفردت به الامامية اسقاط السلام من صلوة
الجنازة وانه اذا كبر الخامسة خرج من الصلوة بغير تسليم وباقي الفقهاء
يخالف في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه يسلم عن يمينه وعن
يساره وقال مالك يسلم الامام واحدة ويسمع من يليه ويسلم من وراءه واحدة
في انفسهم وان اسمعوا من يليهم فلا باس به وقال الثوري يسلم عن يمينه
تسليمة خفيفة وقال ابن حي يسلم عن يمينه وعن شماله تسليما بخفيفة
ولا يجهر به وقال الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والمنع من الجهر والحجة على

ما ذهبنا اليه لاجماع الطايفة وايضًا فان صلوة الجنازة مبنية على التخفيف
لانه قد حذف منها الركوع والسجود وهما اوكد من التسليم فغير منكر ان يحذف
التسليم

كتاب الصوم

ومما ظن انفراد الامامية به القول
بان صوم التطوع تجزى نيته بعد الزوال لان الثورى يوافق في ذلك ويذهب
الى ان الصوم التطوع اذا نواه في آخر النهار اجزاه وهو احد قولى الشافعى
ايضًا وباقى الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون اذا نوى التطوع بعد الزوال
لم يجزه دليلنا الاجماع الذى تقدم وقوله تع وان تصوموا خير لكم وكل ظاهر القرآن
او سنة يقتضى الامر بالصوم والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان دون
غيره فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لانه لا يجزى
عندنا الا بنية قبل الزوال الا انا اخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه واقوى
ما تعلقوا به ان ما مضى من النهار قبل النية لا يكون فيه صايمًا وكيف يتغير
باستيناف النية والجواب عن ذلك ان ما مضى يلحق في الحكم بما ياتى كما يقولون
كلهم فيمن نوى التطوع قبل الزوال فان فرقوا بين بعد الزوال وقبله بان قبل
الزوال مضى اقل العبادة وبعده مضى اكثرها والاصول تفرق بين القليل والكثير
في هذا الحكم كمن ادرك الامام بعد الركوع وقبله قليلا اذا كانت العبادة قد
مضى جزء منها وهو خال من هذه النية واثرت النية المستانفة حكمًا في الماضى
فلا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى لان القليل كالكثير في انه وقع خاليًا
والحقناه من طريق الحكم بالباقى لان تبعيض الصوم غير ممكن واذا اثرت النية
فيما صاحبته من الزمان وما ياتى من بعده فلا بد من الحكم بتاثيرها في الماضى

لانه يوم واحد لا يلحقه تبعيض وقد جوزوا كلهم ان يفتتح رجل الصلوة منفردًا
ثم ياتم به بعد ذلك مؤتم فيكون جماعة ولم يفرقوا بين ان يمضى الاكثر والاقل
وجوز الشافعى وابو حنيفة واكثر الفقهاء ان يفتتح الصلوة منفردًا ثم ينقلها
الى الجماعة فيصير لها حكم الجماعة ولم يفرقوا بين مضى الاكثر والاقل ولا يلزم
على ما قلناه ان تكون النية في آخر جزء من اليوم لان محل النية يجب ان
يكون بحيث يصح وقوع الصوم بعده بلا فصل وذلك غير متات في آخر جزء
ولا يعترض ما ذهبنا اليه روايتهم عن النبى صلعم قوله لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل لانه او لا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا يعمل بها
في الشريعة ولانا نحمله على الفضل والكمال كما قال عم لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج وقد قيل انه محمول على الصوم الذى
ثبت في الذمة مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذور والكفارات

مسئلة

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان نية واحدة في اول شهر رمضان
يكفى الشهر كله ولا يجب تجديد النية لكل يوم ومالك يوافق على هذا المذهب
وان خالف باقى الفقهاء فيه والحجة في ذلك اجماع الطايفة وايضًا فان النية
تؤثر في الشهر كله لان حرمته حرمة واحدة كما اثرت في اليوم الواحد لما
وقعت في ابتدائه

مسئلة

ومما انفردت به الامامية القول بان في
صوم يوم الشك فضلا وانه يستحب بعد انه ينوى انه من شعبان وباقى الفقهاء
يخالفون في ذلك لان الشافعى يكره صيام يوم الشك الا ان يوافق عادة له
وابو حنيفة يقول ان نوى التطوع لم يكره وان نواه عن رمضان كره الا انه

لا يثبت فيه الفضيلة التي يذهب اليها الامامية وقال احمد بن حنبل ان كان
صحو كره وان كانت السما مغيمة لم يكره والذي يدل على مذهبنا اجماع الطايفة
وطريقة الاحتياط لانه ان كان من شهر رمضان اجزاه عندنا وان كان من
شعبان نفعه ثوابه ولم يضره ويعارضون بما يروونه عن امير المومنين عم
لان اصوم يومًا من شعبان احب الي ان افطر يومًا من رمضان
وكل خبر يروونه متضمنًا للنهي عن صيام يوم الشك تمكن حمله على النهي عن
صومه بنية الفرض واي فرق في كراهية صوم الشك بين ان يجري به عادة
او يصومه منفردًا واي فرق بين يوم الشك وما قبله من ايام شعبان لولا
اتباع الهوى **مسيلة** ومما انفردت الامامية ان الصيام لا يقبل فيه
شهادة النسا وباقي الفقها يخالفون في ذلك والحجة لنا اجماع الطايفة وايضًا
فان الصيام من الفروض المتاكدة فيجوز ان لا يقبل شهادة النسا تاكيدًا
وتغليظًا فان شهادتهن لم يسقطن الا بحيث التغليظ **مسيلة** ومما
انفردت به الامامية وان كان وافقها فيه على بعض الوجوه قوم من الفقها
افسادهم الصوم بالارتماس في الما واعتماد الكذب على الله وعلى رسوله صم
وايجابهم بذلك ما يجب في اعتماد الاكل والشرب وقد قال الاوزاعي ان
الكذب والغيبة يفطران وروى ان خمسًا يفطرن الصايم منها الغيبة والنميمة
وحكي عن مالك كراهية الارتماس في الملة والحجة فيما ذهبوا اليه اجماع
الطايفة وطريقة الاحتياط واليقين ببراة الذمة من الصوم ويمكن ان
يكون الوجه في المنع من الارتماس ان الما يصل معه الى الجوف لا محالة

من الخارق التي لا يمكن ضبطها فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع **مسيلة**
ومما انفردت الامامية به من فقها الامصار كلهم وقد روى عن ابي هريرة
وفاقهم فيه وحكى ايضًا ان الحسن ابن صالح ابن حي كان يستحب لمن اصبح
جنبًا في شهر رمضان ان يقضي ذلك اليوم بعينه وكان يفرق بين صوم
التطوع وبين صوم الفرض في هذا الباب ايجابهم على من اجنب في ليل
شهر رمضان وتعمد البقا الى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة
وفيهم من يوجب القضا دون الكفارة ولا خلاف بينهم في انه اذا غلبه النوم
ولم يتعمد البقا على الجنابة الى الصباح لا شي عليه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتكرر ومما يعارض المخالفون به ما يروونه عن ابي هريرة ان النبي
صلى الله عليه وآله قال من اصبح جنبًا في شهر رمضان فلا يصومن يومه وليس
لهم ان يحملوا هذا الخبر على من اصبح مجامعًا وغالطًا لانه بخلاف لفظ الخبر و
ترك الظاهر ولو اراد ذلك لقال عم من اصبح مجامعًا والجماع اذا كان مفسدًا
للصوم فلا معنى لاضافته الى الصباح لانه في النهار كله مفسدًا للصوم وانما
يليق بقوله عليه السلم من اصبح جنبًا من استمر على حكم الجنابة الواقعة قبل
الصباح ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وآله
كان يصبح جنبًا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وفي بعض الالفاظ
وذلك في شهر رمضان لانا نتناول هذا الخبر ان المراد به ما وقع من غيره
اعتماد وليس لهم ان يقولوا ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم بدلالة انه قد يحتلم
نهارًا او يوخر اغتساله ولا يفسد بذلك صومه وذلك لانا لو لم نوجب على

المعتمد البقاء على الجنابة الى الصباح الغسل لاجل المنافات بين الجنابة والصوم
بل لانه اعتمد لان يكون جنبا في نهار الصوم وليس كذلك من احتلم نهارا واستمر
على حاله لان كونه جنبا في هذه الاحوال من غير اعتماد ولان بقاء على الجنابة
الواقعة عن الاحتلام بالنهار وليس باكثر من حصول الجنابة في النهار والجنابة
اذا وقعت بالليل وتمكن من ازالتها واعتمد البقاء عليها الى النهار فقد اعتمد
لان يكون جنبا بالنهار واختلف الموضعان مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بايجاب القضا والكفارة على من اعتمد انزال الماء الدافق بغير جماع
لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك انه كان يقول كل
افطار معصية يوجب الكفارة واستنزال الماء في شهر رمضان معصية
بغير شبهة دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة مسئلة
ومما انفردت الامامية به القول بان من تمضمض بطهارة فوصل الماء
الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغير طهارة من تبرد
بالماء او غيره ففيه القضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغير طهارة من تبرد الماء او
غيره ففيه القضا خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء لان
ابا حنيفة واصحابه يقولون ان كان ذاكرا للصوم فعليه القضا وان كان ناسيا
فلا قضا عليه وقال ابن ابي ليلى لا قضا عليه وان كان ذاكرا لصومه وروي عن
عطا عن ابن عباس رحمه الله عليه انه قال اذا توضى لصلوة مكتوبة فدخل
الماء حلقه فلا شي عليه وان توضى لصلوة تطوع فعليه القضا وهذا فيه بعض
الشبه بمذهبنا وقال الاوزاعي لا شي عليه وللشافعي قولان احدهما انه قال

اذا تمضمض ووقق ولم يبالغ فدخل الماء الى جوفه فانه لا يفطر والقول الاخر انه
يفطر ولا يختلف قوله في انه اذا وصل الى الجوف عن مبالغة فانه يفطر وقال
الحسن ابن صالح ابن حي ان توضى للفريضة او لصلوة سنة فدخل حلقه من
الماء شي في الثلث فليس عليه قضا ومن دخل بعد الثلث فعليه القضا
وهذا نظير قول الامام ره والحجة في مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان
يتعلق في ذلك بقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الحرج ان يامرنا
بالمضمضة والاستيناف في الصوم يلزمنا القضا اذا سبق الما الى اجوافنا
من غير اعتماد ولا يلزم على ذلك التبرد بالمضمضة لان ذلك مكروه في الصوم
والامتناع منه اولى فلا حرج فيه مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان من تسحر ثم بان له بانه اكل بعد طلوع الفجر على ضربين ان كان اكل
ولم يتامل الفجر ولم يراعه فعليه قضاؤه وان كان رصده وراعاه فلم يره
فلا قضا عليه لان باقي الفقهاء يخالفون في هذا التفصيل فيوجب ابو حنيفة
واصحابه والثوري والليث والشافعي القضا على كل حال وقال مالك ان كان
الصوم تطوعا مضى فيه ولا شي عليه وان كان واجبا فعليه قضاؤه وقال
عطا والحسن البصري لا قضا عليه وانما كانت الامامية منفردة بهذه
المسئلة لان من واجب القضا من الفقهاء اوجبه بلا تفصيل وكذلك من
اسقطه والحجة في مذهبنا اجماع الطايفة ويمكن ان يتعلق فيما يروونه عن
النبي صلى الله عليه واله من قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان فاذا قيل ذلك
محمول على رفع الاثم قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان الزمنا ان يسقط القضا

بهذا الخبر عمن لم يرصد الفجر فرقًا بين الامرين بان من رصد الفجر فلم يره فقد يجوز بغلبة
جهده وامكانه وليس كذلك من لم يراعه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية
به ولها فيه موافق متقدم القول بان من صام شهر رمضان في السفر يجب
عليه الاعادة لان اباحنيفة واصحابه يقولون ان الصوم في السفر افضل
من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر احب الينا لمن قوي
عليه وقال الشافعي هو مخير بين الصوم والافطار والصوم افضل وروي
عن ابن عمر ان الفطر افضل وروي عن ابي هريرة ان من صام في السفر لم
يجزه وعليه ان يصومه في الحضر وهذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة
لقولنا الاجماع المتكرر وايضًا قوله تع ومن كان منكم مريضًا او على سفر فعدة
من ايام اخر فاوجب تع القضا بنفس السفر ومن ادعى ضميرًا في الاية و
هو لفظة فافطر تارك للظاهر من غير دليل فان قيل فيجب ان يقولوا مثل
ذلك في قوله فمن كان منكم مريضًا او به اذى من راسه ولا يضمروا فحلق
قلنا هكذا يقتضي الظاهر ولو خلينا واياه لم نضمر شيئًا لكنا اضمرناه بالاجماع
ولا اجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه ويعارضون بما يروونه
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله الصايم في السفر كالمفطر في الحضر فان
قيل معنى الخبر ان الصايم في السفر الذي لا يعتقد ان الفطر لا يجوز له كالمفطر
في الحضر الذي يعتقد ان الصوم لا يجب عليه قلنا هذا تخصيص للظاهر بغير
دليل والظاهر ان الصايم في السفر كالمفطر في الحضر في ساير الاحكام التي
من جملتها لزوم القضا على ان هذا تاويل منهم فاسد لان احدًا من المسلمين

لا يسوى

لا يسوي بين من صام في السفر واعتقد ان الفطر لا يجوز له وبين المفطر
في الحضر الذي يعتقد ان الصوم غير واجب عليه لان الاعتقاد الاول طريقه
الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر لمعتقده والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك
وربما كان كفرًا فان استدلوا بما رواه انس من انهم كانوا يسافرون مع النبي
صلى الله عليه وآله في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء
على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء وبما روي ان حمزة ابن عمرو الاسلمي سال النبي
صلى الله عليه وآله عن الصوم في السفر فقال عم ان شيت فصم وان شيت
فافطر قلنا لهم نحمل هذه الاخبار على صوم التطوع فان التطوع بالصوم عندنا
جايز ونحمله على صوم نذر معين ويعارض هذه الاخبار بما رووه عن النبي
صلعم من قوله ليس من البر الصيام في السفر **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية ان المريض الذي ابيح له بالاجماع الفطر في شهر رمضان متى
تكلف الصوم لم يجزه ووجب عليه القضا لان باقي الفقها يخالفون في ذلك
ولا يوجبون عليه القضا والحجة في هذه المسئلة هي الحجة في المسئلة الاولى
من الاجماع والاية التي تلوناها وبينا الكلام فيها فلا معنى لاعادته **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من بلغ من الهرم الى حد يتعذر معه
الصوم وجب عليه الافطار بلا كفارة ولا فدية وان كان من ذكرنا حاله
لو تكلف الصوم لتم له لكن بمشقة شديدة يخشى المرض منها والضرر
العظيم كان له ان يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من طعام وهذا التفصيل
لا يعرفه كبار الفقها فان اباحنيفة واصحابه قالوا في الشيخ الذي لا يطيق

الاحتياط

الصيام يفطر ويطعم في كل يوم نصف صاع من حنطة وقال الثوري
يطعم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعي يفطر ويطعم في كل يوم مدًّا وقال
مالك لا ارى عليه اطعامًا فان فعل فحسن وكذلك قال ربيعة والحجة في
مذهبنا اجماع الطايفة ومما يجوز ان يستدل به على ان الشيخ الذي
لا يطيق الصيام يجوز له الافطار من غير فدية قوله تع لا يكلف الله نفسًا
الا وسعها واذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب ولا فدية
عليه اذا افطر لان الفدية انما تكون عن تقصير فاذا لم يطق الشيخ الصوم
فلا تقصير وقع منه ويدل على ان من اطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة
شديدة يخشى منها المرض يجوز له ان يفطر ويفدي قوله تع وعلى الذين
يطيقونه فدية ومعنى الاية ان الفدية يلزم مع الافطار وكان الله تع خير
في ابتداء الامر بهذه الاية للناس كلهم بين الصوم وبين الافطار والفدية
ثم نسخ ذلك بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجمعوا على تناولها هذه
الاية لكل من عدا الشيخ الهرم ممن لا يشق عليه الصوم ولم يقم عليه دليل
ان الشيخ اذا خاف الضرر دخل في هذه الاية فهو اذن تحت حكم الاية الاولى
التي تناولته كما تناولت غيره ونسخت عن غيره وبقيت فيه فيجب ان يلزمه الفدية
اذا افطر لانه مطيق للصوم **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول
بان من نذر صوم يوم بعينه فافطر لغير عذر وجب عليه قضاؤه ومن
الكفارة ما يجب على من افطر يومًا من شهر رمضان متعمدًا بلا عذر وباقي
الفقها يخالفون في ذلك ولا يوجبون الكفارة ودليلنا الاجماع المتردد

وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة ومخالفونا اذا كانوا يذهبون الى القياس
كيف ذهب عليهم ان حكم النذر في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان
وكيف افترقا في وجوب الكفارة على المفطر فيهما فان قالوا لان النذر
وجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه ابتداء قلنا واي
تاثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة وقد علمنا انهما مع الافتراق فيما
ذكرتم انقض صومه ويفسده في النذر كما افسده في صوم شهر رمضان
واحكام الصومين كلها غير مختلفة وان افترقا من الوجه الذي ذكرتم
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من نوى من الليل
صيام يوم بعينه قضاء عن شهر رمضان فتعجل الافطار فيه لغير عذر وكان
افطاره بعد الزوال وجبت عليه كفارة وهي اطعام عشرة مساكين وصيام
يوم بدله وان لم يقدر على الاطعام اجزاه ان يصوم ثلثة ايام عن ذلك وان
كان افطاره هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه و
باقي الفقها لا يعرفون هذا التفصيل ولا يوجبون هاهنا كفارة بل قضاء
يوم فقط والحجة لمذهبنا الاجماع الذي يتكرر وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الافطار في
شهر رمضان على سبيل التخيير عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام
ستين مسكينًا وانها على التخيير لا الترتيب وقد روى عن مالك التخيير بين
هذه الثلثة كما تقول الامامية وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي انها مرتبة
ككفارة الظهار والذي يدل على صحة مذهب الامامية الاجماع المتكرر و

يعارض المخالفون بما رواه ابن جريج عن الزهري ورواه ايضًا مالك عن
الزهري عن حميد ابن عبد الرحمن عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله
امر من افطر في شهر رمضان ان يكفر بعتق رقبة او صيام شهرين او اطعام
ستين مسكينًا وليس لاحد ان يحمل لفظة او في الخبر على الواو كما قال تعالى مائة
الف او يزيدون لان ذلك مجاز والكلام على ظاهره ولانه يدعي حذفًا في
الخبر ويكون تقديره الكلام او صيام شهرين ان تعذر عليه العتق لان الظاهر
لا يقتضي الحذف ونحن مع الظاهر وليس للمخالف ان يتعلق بما روي عنه عم
من قوله من افطر في شهر رمضان فعليه ما على المظاهر لان المعنى في ذلك
التسوية بينهما في جنس الكفارة لا في كيفيتها من ترتيب او تخيير ولا
اشكال في ان كفارة المظاهر من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان وانما
الخلاف في كيفيته من ترتيب او تخيير ولا تعلق لهم ايضًا بما يروونه عنه عم
من قوله وقد جاءه رجل فقال افطرت في شهر رمضان فقال عم اعتق رقبة
وذلك ان من قال بالتخيير يذهب الى انه مامور بكل واحدة من الكفارات
فلم يلزمه عم من عتق الرقبة الا ما هو واجب في هذه الحال ولم يقل له اعتق
رقبة فانه لا يجزيك سواها كما لم يقل له انت مخير بينها وبين غيرها
فظاهر الخبر اذًا لا حجة فيه علينا مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به
ولها فيه موافق وسنذكره القول بان الصوم يقضى عن الميت كانا فرضنا
رجلًا مات وعليه ايام من شهر رمضان لم يقضها بغير عذر فيتصدق
عنه لكل يوم بمد من طعام فان لم يكن له مال صام عنه وليه فان كان له

ستا مسن صح

وليان

وليان فاكبرهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون انه يصام عن
الميت في قضاء شهر رمضان وفي النذر وروهذه موافقة الامامية والحجة للامامية
الاجماع المتكرر وقد طعن على ما يقوله بقوله تع وان ليس للانسان الا ما
سعى وان ذلك ينفي ان يكون سعي غيره له وبما روي عن النبي صلعم من قوله
اذا مات المومن انقطع عمله الا من ثلث ولم يذكر فيه الصوم عنه والجواب
عن ذلك ان الاية انما يقتضي الا يثاب الانسان الا بسعيه ونحن لا نقول
ان الميت يثاب بصوم الحي وتحقيق القول في هذا الموضع ان من مات وعليه
صوم فقد جعل هذه الحال سببًا في وجوب صوم على وليه وسماه قضاء لان
سببه التفريط المتقدم والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميت
فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم
لاجل هذا العمل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه تفريط الميت بالمتقدم
سببًا في لزوم هذا الصوم فاما الخبر الذي رووه فمحمول ايضًا على هذا المعنى
وان المومن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره فالذي ذهبنا اليه
يخالف ذلك وخبرهم هذا يعارض بما يروونه عن عايشة ان النبي صلعم قال
من مات وعليه صيام صام عنه وليه وفي خبر اخر ان امرأة جاءت الى النبي
صلعم فقالت انه كان على امي صوم شهر افاقضيه عنها فقال عم ارايت لو
كان على امك دين اكنت تقضينه قالت نعم قال عم فدين الله احق ان
يقضى ومما رواه ابن عباس رحمة الله عليه عن النبي صلعم في صوم النذر انه
امر وليه ان يصوم عنه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان

بل يتصدق عنه وحكي عن ابي ثور
انه يصام عن الميت صح

الاعتكاف لا ينعقد الا في المسجد صلى فيه امام عدل بالناس الجمعة وهو اربعة
مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون بجواز الا
عتكاف في كل مسجد جماعة وبذلك قال الثوري وفي احدى الروايتين
عن مالك وروى ابن عبد الحكم عن مالك وانه لا يعتكف احد الا في المسجد
الجامع او في رحاب المساجد الذي يجوز الصلوة فيها وذهب حذيفة الى ان
الاعتكاف لا يصح الا في ثلث مساجد المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله
ومسجد ابرهيم عم والحجة لنا مضافا الى الاجماع طريقة الاحتياط وبراءة الذمة
لان من اوجب على نفسه الاعتكاف بنذر يجب ان يتيقن براءة ذمته مما
وجب عليه ولا يحصل له اليقين الا بان يعتكف في المواضع التي عيناها مشروعة
فيه ولا دليل على جوازه مما عداها ولا اعتراض على ما قلناه بقوله تع ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد لان هذا لفظ مجمل ولفظ المساجد هاهنا عن الجنس
لا عن الاستغراق ولا منافاة بينه وبين مذهبنا ويجوز ان يكون وجه تخصيص
هذه المساجد الاربعة لتأكد حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا جامع نهارا كان عليه كفارتان
واذا جامع ليلا كفارة واحدة وان اكره زوجته وهي معتكفة نهارا كان عليه
اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا كان عليه كفارتان الكفارة هي
التي تلزم الجامع نهارا في شهر رمضان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا
يلزمون مفسد اعتكافه شيئا سوى القضا وذهب الزهري والحسن الى انه

لان الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه الى الشرع ولا اتفاق في ان الا في الامكنة التي عيناها

ان وطى في الاعتكاف لزمته الكفارة وهذا القول يوافق من وجه قول الامامية
الا اننا ما نظن انهما كانا يذهبان الى ان الكفارة تلزم في الوطى بالليل كما
ذهبت الامامية اليه دليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ولان المعتكف
قد لزمه حكم متى افسد اعتكافه بلا خلاف واذا فعل ما ذكرناه بريت ذمته
بيقين وبلا خلاف وليس كذلك اذا قضى ولم يكفر مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة ايام ومن
عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة والشافعي يجوزان يعتكف
يوما واحدا وقال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة ايام دليلنا على ما ذهبنا
اليه الاجماع المتكرر وايضا فان مقادير الازمنة للعبادات لا تعلم الا بالنص
وطريقة العلم وما تقوله الامامية من الزمان يستند الى ما هذه صفته وما
يقوله مخالفها يستند الى طريقة الظن والظن لا مجال له فيما جرى هذا المجرى
فتعلق مالك بان النبي صلى الله عليه وآله اعتكف في العشر الاواخر ليس بشيء
لان اعتكافه عم عشرة ايام لا تدل على انه لا يجزي اقل منها وتعلق من جوزه
بيوم واحد او اقل من ذلك بقوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون في
المساجد وان الظاهر يتناول الزمان الطويل والقصير غير صحيح لان
الاعتكاف اسم شرعي من ذهب والى انه ما ينقل في الشرع وانه اسم اللبث
المقصود بالعبادة يجعل له شروطا شرعية يراعى في دخول الاسم عليه فلا بد من
الرجوع الى الشرع اما في الاسم او في شروطه والله تع نهى عن المباشرة مع
الاعتكاف فمن ايد لهم ان ما يكون في اقل من ثلثة ايام يثنا وله هذا الاسم

ويحصل له الشروط الشرعية فلا دلالة اذاً في هذا الظاهر مسألة ومما
ظن انفراد الامامية به القول بان المعتكف ليس له اذا خرج من المسجد ان
يستظل بسقف حتى يعود اليه والثوري يوافق الشيعة الامامية في ذلك
وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا
ان يكون ممره فيه فان دخل فسد اعتكافه وباقي الفقهاء يجيزون له الاستظلال
بالسقف والحجة للامامية الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط واليقين
بان العبادة ما فسدت ولا يقين الا باجتناب ما ذكرناه مسألة ومما
ظن انفراد الامامية القول بان للمعتكف ان يعود المريض ويشيع الجنازة
وهو مذهب الحسن بن صالح بن حي وانما خالف فيه باقي الفقهاء وروى عن الثوري
انه اجاز له عيادة المريض والحجة للامامية الاجماع المتقدم وايضاً فان
تشييع الجنازة والصلوة على الميت من فروض الكفايات وعيادة المريض
من السنن الموكدة المفضلة والاعتكاف لا يمنع من العبادات مسألة ومما
ظن انفراد الامامية به القول بان ليس للمعتكف ان يبيع ويشتري ويتجر
ومالك يوافق الامامية في ذلك وان كان ابو حنيفة واصحابه والشافعي
يجيزون للمعتكف التجارة والبيع والشرى والحجة للامامية الاجماع المتقدم
لان من اجتنب التجارة صح اعتكافه ولم يفسد بيقين وليس كذلك من
اتجر

كتاب الزكوة

ومما ظن انفراد الامامية به القول
بان الزكوة لا تجب الا في تسعة اصناف الدنانير والدراهم والحنطة
والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم ولا زكوة

فيما عدا ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك وحكى عن ابن ابي ليلى والثوري
وابن حي انه ليس في شيء من الزروع زكوة الا الحنطة والشعير والتمر والزبيب
وهذه موافقة للامامية وابو حنيفة وزفر يوجبون العشر في جميع ما انبتت
الارض الا الحطب والقصب والحشيش وابو يوسف ومحمد يقولان لا يجب
العشر الا فيما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضراوات وقال مالك الحبوب كلها
فيها الزكوة وفي الزيتون وقال الشافعي انما يجب فيما ييبس ويقتات ويدخر
ماكولاً ولا شيء في الزيتون والذي يدل على صحة مذهبنا مضافاً الى الاجماع
ان الاصل براءة الذمة من الزكوات وانما يرجع الى الادلة الشرعية في وجوب
ما يجب منها ولا خلاف فيما اوجبت الامامية الزكوة فيه وما عداه فلم يقم
دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو باق على الاصل وهو قوله تع ولا يسالكم
اموالكم والمعنى لا يوجب حقوقاً في اموالكم لانه تع لا يسالنا اموالنا الا على
هذا الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال مما اخرجناه منه
فهو بالدليل القاطع وما عداه باق تحت الظاهر فان تعلقوا بقوله تع واتوا
حقه يوم حصاده وانه عام في جميع الزروع وغيرها مما ذكر في الاية والجواب
عنه انا لا نسلم ان قوله تع واتوا حقه يوم حصاده يتناول العشر او نصف العشر
الماخوذ على سبيل الزكوة فمن ادعى تناوله كذلك فعليه الدلالة وعند
اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى للمسكين والفقير والمجتاز وقت الحصاد
من الحفنة والصعب فقد رووا ذلك عن ائمتهم عليهم السلم فمنه عن ابي جعفر
عليه السلم في قوله تع واتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة الا ترى

انه تع قال ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وهذه نكتة منه عة مليحة لان
النهي عن السرف لا يكون الا فيما ليس بمقدر والزكوة مقدرة وروى عن ابي
عبد الله عم انه قيل له يا ابن رسول الله وما حقه قال تناول منه المسكين
والسايل والاحاديث بذلك كثيرة ويكفي احتمال اللفظ وان كان يقوي
هذا التاويل ان الاية تقتضي ان يكون العطا وقت الحصاد والعشر المفروض
من الزكوة لا يكون في تلك الحال لان العشر مكيل ولا يوجد الا من مكيل
وفي وقت الحصاد لا يكون مكيلا ولا يمكن كيله وانما يكال بعد جفافه
وتذريته وتصفيته فتعليق العطا بتلك الحال لا يليق الا بما ذكرناه ويفوت
ايضا هذا التاويل ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن الحصاد
والجذاذ بالليل والجذاذ هو صرام النخل وانما نهى عم عن ذلك لما فيه من
حرمان المساكين ما ينبذ اليهم من ذلك وما يقوله قوم في هذه الاية من
انها مجملة فلا دليل لهم فيها ليس بصحيح ان الاجمال هو في مقدار الواجب
لا الموجب فيه فان قيل مما سماه الله تع حقا وذلك لا يليق الا بالواجب
قلنا قد يطلق اسم الحق على الواجب والمندوب اليه وقد روى جابر ان
رجلا قال يا رسول الله هل علي حق في ابلي سوى الزكوة فقال عم نعم
يحمل عليها ويسقي من لبنها فان قالوا ظاهر قوله تع واتوا حقه يقتضي
الوجوب وما ذكرتموه ليس بواجب قلنا اذا سلمنا ان ظاهر الامر في
الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام احدهما ان نقول
ان ترك ظاهر من الكلام يسلم ظاهر اخر له كترك ذلك الظاهر لم يسلم

هذا او انتم اذا حملتم الامر على الوجوب هاهنا تركتم تعليق العطا بوقت
الحصاد ونحن اذا حملنا الامر في الاية على الندب سلم لنا ظاهر تعلق العطا
بوقت الحصاد وليس احد الامرين الا كصاحبه وانتم المستدلون بالاية فخرجت
من ان تكون دليلا لكم والطريق الاخر انا لو قلنا بوجوب هذا العطا في
وقت الحصاد وان لم يكن مقدرا بل موكولا الى اختيار المعطي لم يقل بعيدا
من الصواب فان تعلقوا بقوله تع انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا
لكم من الارض فان المراد بالنفقة هاهنا الصدقة بدلالة قوله تع والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله يعني لا يخرجون
زكوتها والجواب عن ذلك ان اسم النفقة لا يجري على الزكوة الا مجازا
ولا يعقل من اطلاق لفظ الانفاق الا ما كان في المباحات وما جرى مجراها
ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الادلة التي ذكرناها فان قيل
كيف تدعون اجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب الى ان الزكوة
واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الارض وان زادت على التسعة الاصناف
التي ذكرتموها وروى في ذلك كثيرة عن ائمتنا عليهم السلم وذكر ان يونس كان
يذهب الى ذلك قلنا لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وان كان يوافقه
والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه وقد تقدم الاجماع الامامية وتاخر
عن ابن الجنيد ويونس والاخبار التي تعلق ابن الجنيد بها من طريق الشيعة
الامامية معارضة ما ظهر واكثر واقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة
ويمكن حملها بعد ذلك على انها خرجت مخرج التقية فان الاكثر من مخالف الامامية

يذهبون الى ان الزكوة واجبة فى الاصناف كلها وانما يوافق الامامية
منهم الشاذ النادر ومما يقوى مذهبنا فى هذه المسئلة ان الذرة والعدس
وكثيرا من الحبوب الخارجة عن الحنطة والشعير كانت معروفة بالمدينة
واكنافها وما نقل احد من اهل السير عن احد ممن بعثه النبى صلعم لاخذ
الصدقة انه اخذ فى جملة ما اخذ عدسا ولا ذرة كما رووا وعينوا الحنطة
والشعير والتمر فدل ذلك على انه خارج عن اصناف ما يوخذ منه الزكوة
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به نفى الزكوة عن عروض التجارة و
قد وافقهم فى ذلك داود بن على وهو موافق لابن عباس رحمة الله عليهما
مما يروونه عنه وابو حنيفة واصحابه يوجبون فى عروض التجارة الزكوة
اذا بلغت قيمتها النصاب وهو موافق للثورى والاوزاعى وابن حى والشافعى
وقال مالك ان كان انما يبيع بالعوض فلا زكوة حتى تقتضى ماله وان
كان يبيع بالبيع والعرض فانه يزكى وقال الليث اذا ابتاع متاعا للتجارة فبقى
عنده احوالا فليس عليه الزكوة واحدة دليلنا على صحة المسئلة كل شيء
دللنا على ان الزكوة لا تجب فيما عدا الاصناف التسعة التى عيناها وعروض
التجارة خارجة عن تلك الاصناف فالطريقة تتناولها ويمكن ان يعارضوا
بما رووه عن النبى صلعم من قوله ليس على المسلم فى عبده ولا فرسه صدقة
وعموم هذا القول يقتضى نفى الصدقة عما هو معرض للتجارة وعما ليس
بمعرض لها لانه عم ولم يفصل بينهما واذا ثبت نفى الصدقة عن العبد والفرس
وان كانا للتجارة ثبت فيما عداهما من العروض لان احدا لم يفصل بين

الامرين

الجميع الامرين وايضا فان اصول الشريعة تقتضى ان الزكوات انما تجب
فى الاعيان لا الاثمان وعروض التجارة عندهم انما تجب فى اثمانها لا اعيانها
وذلك مخالف لاصول الشرع فان تعلقوا بقوله تع خذ من اموالهم صدقة
وان عموم الاية لقول يتناول عروض التجارة والجواب عن ذلك ان اكثر
ما فى هذه الاية ان يكون لفظها عموما والعموم معرض للتخصيص ونحن
نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من ادلتنا على ان مخالفينا لا بد لهم من
ترك الظاهر فى عروض التجارة لانهم يضمرون فى تناول هذا اللفظ
لعروض التجارة ان يبلغ قيمتها نصاب الزكوة وهذا ترك الظاهر وخروج
عنه ولا فرق بينهم فيه وبيننا اذا حملنا اللفظ فى الاية على الاصناف التى
اجمعنا على وجوب الزكوة فيها واذا قمنا فى ذلك مقامهم وهم المستدلون
بالاية بطل استدلالهم ومثل هذا الكلام يبطل تعلقهم بقوله تع وفى
اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ويمكن فى هذه الاية ان يقال انها خرجت مخرج
المدح لهم بما فعلوه لا على سبيل ايجاب الحق فى اموالهم لانه تع قال كانوا قليلا
من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون وفى اموالهم حق للسائل
والمحروم فاخرج الكلام كله مخرج المدح لهم بما فعلوه وليس فى ايجاب الله
تع فى اموالهم حقا معلوما مدحا لهم ولا ما يوجب الثناء عليهم فعلم ان
المعنى ويعطون من اموالهم حقا معلوما للسائل والمحروم وما يفعلونه
من ذلك ليس بلازم ان يكون واجبا بل قد يكون نفلا ومتطوعا فقد يمدح
الفاعل على ما يتطوع به كما يمدح على فعل ما يجب عليه ولا تعلق لهم بقوله تع

وانوا الزكوة لان اسم الزكوة اسم شرعي ونحن لا نسلّم ان في عروض التجارة
زكوة فيتناولها الاسم فعلى من ادعى ذلك ان يدلّ عليه ولا تعلّق لهم بما روي
عنه عم من قوله حصّنوا اموالكم بالصدقة وان لفظة الاموال يدخل تحتها عروض
التجارة وذلك انه ليس في الظاهر انا نخص كل مال تصدّقه منه وليس يمتنع ان
نخص اموال التجارة وما لا يجب فيه الزكوة بالصدقة مما لا يجب فيه الزكوة

مسئلة ومما انفردت به الامامية نفي الزكوة عن الذهب والفضة على
اختلاف احوالهما الا ان يكون درهمًا او دينارًا مضروبًا منقوشًا وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك ويوجبون الزكوة في جميع الاموال الا الشافعي فانه لا يوجب
الزكوة في الحلي المباح على اظهر قوليه دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة
ما تقدّم ما ذكرنا ايضًا من ان الاصل براءة الذمة ولم يقم دليل قاطع على ان ما
عدا الدراهم والدنانير من المصوغات وغيرها يجب فيه الزكوة ونحن على حكم
الاصل فان تعلّقوا بالاخبار التي وردت في ايجاب الزكوة على الذهب والفضة
على الاطلاق فهذه كلها اولًا اخبار احاد تعارضها الاخبار الواردة بانه لا زكوة
الا في الدراهم والدنانير على انا نحمل تلك الاخبار على ان المراد بها الدراهم والدنانير
لانهما من فضة وذهب

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
الابل اذا بلغت خمسًا وعشرين ففيها خمس شياه لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك
ويوجبون في خمسة وعشرين ابنة مخاض دليلنا الاجماع المتقدم فان قيل قد خالف
ابو علي ابن الجنيد في ذلك وقال ان في خمسة وعشرين ابنة مخاض فان لم يكن
فخمس شياه فان زادت على خمسة وعشرين واحدة ففيها ابنة مخاض قلنا

الاجماع الامامية قد تقدّم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عوّل ابن الجنيد في هذا
المذهب على بعض الاخبار المروية عن ايمتنا عليهم السلم مثل هذه الاخبار لا يعوّل
عليها ويمكن ان يحمل ذكر بنت المخاض وابن اللبون في خمسة وعشرين على ان
ذلك على سبيل القيمة لما هو الواجب من خمس شياه وعندنا ان القيم يجوز اخذها
في الصدقات

مسئلة ومما ظنّ انفراد الامامية به وقد وافقها غيرها
من الفقهاء فيه قولهم ان الابل اذا بلغت ماية وعشرين ثم زادت فلا شيء
في زيادتها حتى تبلغ ماية وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة واحدة وابنتا لبون
وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين وهذا مذهب مالك بعينه و
الشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على ماية وعشرين كان فيها ثلث بنات
لبون وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على ماية وعشرين انه يستقبل الفريضة
ويخرج من كل خمسة زايدة على العشرين شاة فاذا بلغت الزيادة خمسًا وعشرين
اخرج ابنة مخاض والذي يدلّ على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل
هو براءة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل اذا كانت ماية و
عشرين واختلفت الامة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين الثلثين ولم يقم
دليل قاطع على وجوب شيء ما بين هذين العشرين الى ان تبلغ الزيادة ثلثين
فيجب فيها حقة وابنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك وعند ابي حنيفة يجب
حقتان وشاتان وقد اجمعنا على وجوب الزكوة في ماية وثلثين ولم يجمع على وجوب
شيء في الزيادة فيما بين العشرين والثلثين ولم يقم دليل قاطع فيجب ان يكون
على الاصل فاذا ذكرت الاخبار المتضمنة ان الفريضة اذا زادت على العشرين

ومایة تعاد الفریضة فی کل خمس شاة او الخبر المتضمن انها اذا بلغت مایة واحدی
وعشرین ففیها ثلث بنات لبون فجوابنا عن ذلك ان هذه کلها اخبار احاد
لا توجب علما ولا تقتضی قطعا ویعارضها ما رووه من طرقهم ووجد فی
کتبهم انه وجد فی کتاب رسول الله صلعم ان الابل اذا زادت علی عشرین
ومایة فلیس فیما زاد شی دون ثلثین ومایة فاذا بلغتها ففیها ابنة لبون
وحقة واما ما یعارض ما رووه من روایات اصحابنا عن ایمتنا علیهم السلم
فاکثر من ان یحصی وانما عارضناهم بما یعرفونه ویالفونه مسئلة ومما
انفردت به الامامیة القول بان الزکوة لا تجزی الا اذا انصرفت الی امامی ولا
تسقط عن الذمة بدفعها الی مخالف والحجة فی ذلك مضافا الی الاجماع ان
الدلیل قد دل علی ان خلاف الامامیة فی اصولهم کفر وجار مجری الردة ولا
خلاف بین المسلمین ان المرتد لا تخرج الیه الزکوة مسئلة ومما انفردت
به الامامیة القول بان الزکوة لا تخرج الی الفساق وان کانوا معتقدین للحق
واجاز باقی الفقها ان تخرج الی الفساق واصحاب الکبایر دلیلنا علی صحة
مذهبنا الاجماع المتردد وطریقة الاحتیاط والیقین ببراة الذمة ایضا لان
اخراجها الی من لیس بفاسق یجزی بلا خلاف واذا اخرجها الی الفاسق
فلا یقین ببراة الذمة ویمکن ان یستدل علی ذلك بکل ظاهر من قران او سنة
مقطوع علیها یقتضی النهی عن معونة الفساق والعصاة وتقویتهم وذلك
کثیر مسئلة ومما انفردت به الامامیة القول بانه لا یعطی الفقیر الواحد
من الزکوة المفروضة اقل من خمسة دراهم وروی ان لا اقل درهم واحد وباقی

الفقها یخالفون فی ذلك ویجیزون عطا القلیل والکثیر من غیر تحدید و
حجتنا علی ما ذهبنا الیه اجماع الطایفة وطریقة الاحتیاط وبراة الذمة
ایضا مسئلة ومما انفردت به الامامیة القول بان من فر بدراهمه
او دنانیره فسبکها من الزکوة او ابدل فی الحول جنسا بغیره هربا من وجوب
الزکوة فان الزکوة تجب علیه اذا کان قصد بما فعله الهرب منها وان کان
لغرض اخر سوی الفرار من الزکوة فلا زکوة علیه وباقی الفقها یخالفون
فی ذلك ولا یوجبون علی ما ذکرناه الزکوة وان کان قصد الهرب منها وروی
عن مالك وبعض التابعین ان علیه الزکوة دلیلنا علی صحة ما ذهبنا الیه
اجماع الطایفة فان قیل قد ذکر ابو عبد الله بن الجنید ان الزکوة لا تلزم
الفار منها ببعض ما ذکرناه قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنید وتاخر عنه و
انما عول ابن الجنید علی اخبار رویت عن ایمتنا علیهم السلم ویتضمن انه لا
زکوة علیه وان فر بماله وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها واقوی و
اولی واوضح طرقا یتضمن ان الزکوة تلزمه ویمکن حمل ما تضمن من الاخبار
انها لا تلزمه علی التقیة فان ذلك مذهب جمیع المخالفین ولا تاویل للاخبار
التی وردت بان الزکوة تلزمه اذا فر منها الا ایجاب الزکوة فالعمل بهذه الا
خبار اولی مسئلة ومما ظن انفراد الامامیة القول بان السخال والفصا
والعجاجیل لا تضم الی امهاتها فی الزکوة فان بلغ عدد الامهات النصاب
وسواء کانت هذه السخال متولدة عن هذه الامهات التی فی ملك صاحبها
او کانت مستفادة من جهة اخری لان النخعی والحسن البصری یذهبان

الى مثل ما يذهب اليه الامامية ولا يجعلان حول الكبار حولاً للصغار وابو حنيفة
واصحابه يضمون المستفاد الى الاصل على كل حال ويزكونه بحول الاصل ما تولد
منه خاصة بعد ان يبلغ الاصل النصاب والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد و
ايضاً فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان
في السخال زكوة مع الامهات وانما يضم اليها في الحول ويمكن ان يعارض
المخالف بما يروونه عن النبي صلعم من قوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
فظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الى الاصل ويجعل اصول الحول
حولاً له بل لا بد من المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكوة ان
يستانف له حول على استقبال حصوله في الملك وليس لهم ان يحتجوا بما روي
عن النبي صلعم من قوله ويعد صغيرها وكبيرها ولم يفرق بين احوالها وذلك
ان المراد بهذا الخبر انه يعد الصغير والكبير ههنا ليس المراد به ما ينقص
في سنه عن الحد الذي يجب فيه الزكوة وانما المراد الصغير والكبير مما بلغ سن
الزكوة ويجوز ان يراد بالصغير والكبير ههنا العالي المنزلة والمنخفض
المنزلة والكريم وغير الكريم فقد يكون في المواشي الكرايم وغير الكرايم مسئلة ومما
ظن انفراد الامامية به القول بانه يجوز ان ياخذ الهاشمي من زكوة الهاشمي
وانما حرم على بني هاشم زكوة من عداهم من الناس وقد وافقهم في ذلك
ابو يوسف صاحب ابي حنيفة فيما رواه ابن سماعة وحكى عنه ان الزكوة
من بني هاشم تحل لبني هاشم ولا تحل لهم ذلك من غيرهم والحجة فيما ذهبنا
اليه اجماع الطايفة ويمكن ان يقوى ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم تنزيهاً

اذا حال عليها الحول الاخر
فان الحول معتبر ومعنى الصغير
والكبير صح

وتفضيلاً وفي الاخبار الواردة بحظر الصدقة عليهم ما يقتضي التنزيه والصيانة
عما فيه مذلة وغضاضة وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا
من الخمس الذي جعل لهم عوضاً عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
ويقوى هذا المذهب بظاهر الاخبار بان الله تع حرم الصدقة على بني هاشم
وعوضهم الخمس منها اذا سقط ما عوضوا به لم يحرم عليهم الصدقة مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية اجازتهم ان يشترى من مال الزكوة المملوك فيعتق
ويقولون انه متى استفاد المعتق مالاً ثم مات فماله لاهل الزكوة لانه اشترى
من مالهم وقد روى عن مالك واحمد ابن حنبل مثل هذا القول الذي حكيناه
وروى عن ابن عباس رحمة الله عليه انه قال اعتق من زكاتك فاما باقي
الفقهاء من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما فعندهم انه لا يجوز العتق من الزكوة
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الطايفة وقوله تع انما الصدقات للفقراء
والمساكين الى قوله تع وفي الرقاب وهذا صريح في جواز عتق الرقبة من الزكوة
فان قيل فان المراد بقوله تع وفي الرقاب المكاتبون فان الفقهاء كلهم يجيزون
ان يعطي المكاتب من مال الزكوة الا مالكاً فانما يجعله على المكاتب وعلى من يبتاع
فيعتق لانه لا تنافي بين الامرين وظاهر القول يقتضي الكل مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان الزكوة يجوز ان يكفن منها الموتى ويقضى
بها الدين عن الميت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كله والحجة لاصحابنا مضافاً

الى اجماعهم قوله تع في انه وجوه الصدقات في سبيل الله وابن السبيل ومعنى
سبيل الله الطريق الى ثوابه والوصلة الى التقرب اليه ولما كان ما ذكرناه متقربًا
الى الله تع وموصلاً الى الثواب جاز صرفه فيه فاذا قيل ان المراد بقوله تع وفي
سبيل الله ما ينفق في جهاد العدو قلنا كل هذا مما يوصف بانه سبيل الله تعالى
وارادة بعضه لا يمنع من ارادة بعض اخر وقد روى مخالفونا عن ابن عمر ان
رجلاً اوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر ان الحج من سبيل الله فاجعلوه
فيه وروى عن النبي صلعم انه قال الحج والعمرة من سبيل الله تع وقال محمد
بن الحسن في السير الكبير في رجل اوصى بماله في سبيل الله تع انه يجوز ان
يجعل في الحاج المنقطع به وكل هذا يدل على ان الاسم لا يختص بجهاد العدو

مسئلة ومما انفردت الامامية به القول بان الخمس واجب في جميع
المغانم والمكاسب وما استخرج من المعادن والغوص والكنوز ومما
فضل من ارباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤنة والكفاية في
طول السنة على اقتصاد وجهات قسمته هو ان يقسم هذا الخمس على ستة
اسهم ثلثة منها للامام القايم مقام رسول الله عم وهي سهم الله تع وسهم
رسوله عم وسهم ذي القربى وفيهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى
ويجعله لجميع قرابة الرسول عم من بني هاشم فاما الثلثة الاسهم الباقية فهي
ليتامى آل محمد عليهم السلم ومساكينهم وابناء سبيلهم ولا يتعداهم الى غيرهم ممن
استحق هذه الاوصاف ويقولون اذا غنم المسلمون شيئًا من دار الكفر
بالسيف قسم الغنيمة الامام على خمسة اسهم فجعل اربعة منها بين من قاتل

على ذلك وجعل السهم الخامس على ستة اسهم ثلثة منها له عليه السلم وثلثة للاصناف
الثلثة من اهله من ايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم وخالف سائر الفقهاء
في ذلك وقالوا كلهم اقوالاً خارجة عنه والحجة فيه الاجماع المتكرر فان قيل
هذا المذهب يخالف ظاهر الكتاب لان الله تع قال واعلموا انما غنمتم من شيء
فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى وعموم الكلام يقتضي الا يكون ذوي
القربى واحدًا وعموم قوله تع واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي تناوله
لكل من كان بهذه الصفات ولا تختص ببني هاشم قلنا ليس يمتنع تخصيص
ما ظاهره العموم بالادلة على انه لا خلاف بين الامة في تخصيص هذه الظواهر
لان ذا القربى عام وقد خصوه بقربى النبي صلعم دون غيره ولفظ اليتامى
والمساكين وابن السبيل عام في المشرك والذمي والغني والفقير وقد خصه
الجماعة ببعض من له هذه الصفة على ان من ذهب من اصحابنا الى ان ذا القربى
هو الامام القايم مقام الرسول صلعم خاصة وسمي بذلك لقربه منه نسبًا وتخصيصًا
للظاهر معه لان قوله تع وذي القربى لفظ وحد ولو اراد تع الجمع لقال ولذوي
القربى فمن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر فان قيل فمن حمل ذا القربى في الآية
على جميع ذوي القرابات من بني هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى
والمساكين غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه قلنا لا يلزم ذلك لان الشيء
وان لم يعطف على نفسه فقد يعطف ما هو على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم
يقولون جاءني زيد العاقل الظريف والشجاع والموصوف معًا واحد وقال الشاعر
الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم والصفات كلها لموصوف

وكلام العرب مملوّ في نظاير ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية ان
الصاع تسعة ارطال بالعراقي وخالف ساير الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
ومحمد ابن ابي ليلى والثوري وابن حي الصاع ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف
والشافعي الصاع خمسة ارطال وثلث وقال شريك بن عبد الله الصاع اقل
من ثمانية ارطال واكثر من سبعة والدليل على صحة مذهبنا بعد اجماع الطايفة
ان من اخرج تسعة ارطال فلا خلاف في براءة ذمته وليس كذلك من
اخرج دون ذلك واذا وجب حق في الذمة بيقين فيجب سقوطه عنها
بيقين ولا يقين الا فيما ذهبنا اليه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بانه لا يجوز ان يعطى الفقير الواحد اقل من صاع وان جاز ان يعطى اكثر
من ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه بعد الاجماع المتردد
اليقين ببراءة الذمة وحصول الاجزاء وليس ذلك الا فيما نذهب اليه دون
غيره وايضا وكل من قال الصاع تسعة ارطال ذهب الى ما ذكرناه فالتفرقة بين
المسئلتين خلاف الاجماع مسئلة ومما انفردت به الامامية القول
بان من اضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه اخراج الفطرة عنه والحجة
فيه الاجماع المتردد وليس لهم ان يقولوا الضيف لا يجب عليه نفقته فلا
يجب فطرته لانا ليس نراعي في وجوب الفطرة وجوب النفقة بل نراعي من
يعوله سواء كان ذلك وجوبا او تطوعا مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان الفطرة لا يجوز ان تعطى المخالف لها ولا الفاسق وان كان
موافقا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد تقدم الكلام على نظير هذه المسئلة

في باب

في باب الزكوة فلا معنى لاعادته

كتاب الحج

مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام وانه ركن من اركان
الحج جار مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب وخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يوجبه احد منهم دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله تع فاذا افضتم من
عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام والامر على الوجوب ولا يجوز ان
يوجب ذكر الله تع فيه الا وقد اوجب الكون فيه ولان كل من اوجب الذكر
فيه اوجب الوقوف فان قالوا نحمل ذلك على الندب قلنا هو خلاف الظاهر
ويحتاج الى دلالة وايضا فان من وقف بالمشعر ادى ساير اركان الحج عن ذمته
بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يقف به فان قيل هذه الاية تدل على وجوب
الذكر وانتم لا توجبون وانما توجبون الوقوف مثل عرفة قلنا لا يمنع ان
نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الاية وبعد فان الامر يقتضي بوجوب الكون
في المكان المخصوص والذكر جميعا واذا دل الدليل على ان الذكر مستحب غير
واجب اخرجناه من الظاهر وبقي الاخر يتناوله الظاهر وتقدير الكلام
فاذا افضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله تع فيه فان قيل الكون
في المكان يتبع الذكر في وجوب او استحباب لانه انما يراد له من اجله فاذا
ثبت ان الذكر مستحب فكذلك الكون قلنا لا نسلم ان الكون في ذلك المكان
تابع للذكر لان الكون عبادة مفردة عن الذكر والذكر عبادة اخرى واحدهما
لا يتبع الاخرى كما لا يتبع الذكر لله تع في عرفات الكون في ذلك المكان
والوقوف به لان الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف على ان الذكر ان الركن

واجبا فشكر الله تع على نعمه واجب على كل حال وقد امر الله جل وعز بان
نشكره عند المشعر فيجب ان يكون الكون بالمشعر واجبا كما ان الفعل
اذا امرنا بايقاعه عنده واجب فان قيل ما انكرتم ان يكون المشعر ليس
بمحل للشكر وان كان محلا للذكر وان عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي
حكمه في المحل وغيره وجرى ذلك مجرى قول القايل اضرب زيدا في الدار
وقيده في ان الدار محل للفعلين معا مسئلة ومما انفردت الامامية
به القول بان من فاته الوقوف بعرفة وادرك الوقوف بالمشعر الحرام
يوم النحر فقد ادرك الحج وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد
الاجماع المتقدم انا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام وكل من
قال من الامة كلها بوجوب ذلك قال ان الوقوف به اذا فات الوقوف
بعرفة يتم معه الحج والتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع المسلمين مسئلة
ومما انفردت الامامية به القول بان الاحرام قبل الميقات لا ينعقد
وقد شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي الا انهما لا ينتهيان الى
نفي انعقاده وذهب ابو حنيفة واصحابه والشعبي وابن حي الى ان افضل
الاحرام ان يحرم من دويرة اهله دليلنا بعد الاجماع الذي يمضي ان
معنى ميقات في الشريعة هو الذي يتعين فلا يجوز التقدم عليه مثل مواقيت
الصلوة فتجويز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم وايضا فلا خلاف
في انه اذا احرم من الميقات انعقد حجه وليس كذلك اذا احرم قبله ف
ينبغي ان يكون من انعقاد احرامه على يقين فان عارض المخالف بما يروونه

عن امير المومنين صلوات الله عليه وسلامه وعبد الله ابن مسعود رضي الله
عنه في قوله تع واتموا الحج والعمرة لله ان اتمامها ان يحرم بهما من دويرة
اهلك والجواب ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب
عملا كما لا توجب علما ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات فعندنا
ان كل من كان كذلك فميقاته منزله فان اعترضوا بما يروونه عن ام سلمة
رضي الله عنها ان رسول الله صلعم انه قال من احرم من بيت المقدس
غفر الله له ذنبه وفي خبر آخر من اهل بعمرة او حجة من المسجد الاقصى
الى المسجد الحرام وجبت له الجنة فالجواب عنه بعد الله خبر واحد حمله
على ان من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام
غفر الله له وقد يسمى القاصد الى الامر باسم الفاعل له والداخل فيه وهذا
اكثر في اللسان العربي من ان يحصى مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول من احرم بالحج في غير اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر
ذي الحجة لم ينعقد احرامه والشافعي يوافق الامامية في ان احرامه بالحج لا
ينعقد لكنه يذهب الى انه ينعقد له عمرة وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك
والثوري وابن حي انه اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج انعقد احرامه ولزم وقد
روي عن ابي حنيفة مع ذلك كراهيته الحجة لنا اجماع الطايفة وايضا قوله تع
الحج اشهر معلومات ومعنى ذلك وقت الحج اشهر معلومات لان الحج نفسه
لا يكون اشهرا والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص للوقت بذلك
الوقت وانه لا يجزي في غيره وايضا فقد ثبت ان من احرم في اشهر الحج انعقد

احرامه بالحج بلا خلاف وليس كذلك من احرم قبل ذلك فالواجب ايقاع الاحرام
في الزمان الذي يحصل العلم بانعقاده فيه فان تعلق المخالف بقوله تع يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وظاهر ذلك يقتضي ان الشهور
كلها متساوية في جواز الاحرام فيها والجواب ان هذه اية عامة يخصصها
بقوله تع الحج اشهر معلومات ويحمل لفظ الاهلة على اشهر الحج خاصة على ان
اباحنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الاية لان الله تع قال مواقيت للناس
والحج والاحرام عنده ليس من الحج وبعد فتوقيت العبادة تقتضي جواز
فعلها بغير كراهية وعند ابي حنيفة واصحابه انه مكروه تقديم الاحرام على اشهر
الحج وقد اجاب بعض الشافعية على التعلق بهذه الاية بان قال قوله يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس اي لمنافعهم وتجاراتهم ثم قال والحج فاقتضى
ان يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا وهكذي يقول ويجري ذلك مجرى قوله
هذا المال لزيد وعمرو وان الظاهر يقتضي اشتراكهما فيه وهذا ليس
بمعتمد لان الظاهر من قوله تع للناس والحج يقتضي ان يكون جميع الاهلة
على العموم لكل واحد من الامرين وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمرو ولانه
لا يجوز ان يكون جميع المال لكل واحد منهما فوجب الاشتراك لهذه العلة
وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمرو ولانه لا يجوز ان يكون جميع المال لكل
واحد منهم وجرت الاية مجرى ان يقول هذا الشهر اجل لدين فلان ودين
فلان في انه يقتضي كون الشهر كله اجلا للدينين جميعا ولا ينقسم
كانقسام المال مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان التمتع بالعمرة
الى الحج هو فرض الله تع على كل من ناى عن المسجد الحرام لا يجزيه مع التمكن
سواه وصفته ان يحرم من الميقات بالعمرة فاذا وصل الى مكة طاف بالبيت
سبعا وسعى بين الصفا والمروة سبعا ثم احل من كل شي احرم منه فاذا كان
يوم التروية عند زوال الشمس احرم بالحج من المسجد الحرام وعليه دم المتعة
فان عدم الهدي وكان واجدا لثمنه تركه عند من يثق به من اهل مكة حتى
يذبح عنه طول ذي الحجة فان لم يتمكن من ذلك اخره الى ايام النحر من العام
القابل ومن لم يجد الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة ايام قبل التروية
بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فمن فاته ذلك صام ثلثة ايام من ايام التشريق
وباقي العشرة اذا عاد الى اهله وخالف باقي الفقها في ذلك كله الا انهم اختلفوا
في الافضل من ضروب الحج فقال ابو حنيفة وزفر القران افضل من التمتع
والافراد وقال ابو يوسف التمتع بمنزلة القران وهو قول ابن حي وكره الثوري
ان يقال بعضها افضل من بعض وقال مالك والاوزاعي الافراد افضل و
للشافعي قولان احدهما ان الافراد افضل والاخر ان التمتع افضل وهو قول
احمد ابن حنبل واصحاب الحديث دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان يستدل ايضا
على وجوب التمتع لان الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمشعر وانه يجزي في
تمام الحج عن الوقوف بعرفة اذا فات وكل من قال بذلك اوجب التمتع بالعمرة
الى الحج والقول بوجوب احدهما دون الاخر خروج عن اجماع المسلمين ويمكن
ان يستدل على ذلك بقوله تع واتموا الحج والعمرة لله وامره تع على الوجوب والفور
فلا يخلو من ان ياتي بهما على الفور بان يبدا بالحج ويثني بالعمرة او يبدا بالعمرة

ويثنى بالحج او يحرم بالحج والعمرة معًا والاول يفسد بان احدًا من الامة لا يوجب
على من احرم بالحج مفردًا ان ياتى عقيبه بلا فصل بالعمرة والقسم الاخير باطل
لان عندنا انه لا يجوز ان يجمع فى احرام واحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع فى
احرام واحد بين حجتين او عمرتين فلم يبق الا وجوب القسم الاخير وهو
التمتع الذى ذهبنا اليه فان قيل قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر
ابن الخطاب وامسكت الامة عنه راضية بقوله قلنا نهى من ليس بمعصوم عن
الفعال لا يدل على قبحه والامساك عن النكير لا يدل عند احد من العلماء
على الرضا الا بعد ان يعلم انه لا وجه له الا الرضا وقد بينا ذلك وبسطناه فى
كثير من كتبنا وبعد فان الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا نهى عمر عن هذه
المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر وقالوا فى كتبهم المعروفة المخصوصة
باحكام القران ان نهى عمر يحتمل ان يكون لوجوه منها انه اراد ان يكون الحج
فى اشهره المخصوصة به والعمرة فى غير تلك الشهور ومنها انه احب عمارة
البيت وان يكثر زواره فى غير الموسم ومنها انه اراد ادخال الرفق على اهل الحرم
بدخول الناس اليهم ورووا فى تقوية هذه المعانى اخبارًا موجودة فى كتبهم
لا معنى للتطويل بذكرها وفيهم من حمل نهى عمر عن المتعة على فسخ الحج اذا طاف
له قبل يوم النحر وقد روى عن ابن عباس رحمة الله عليه انه كان يذهب الى
جواز ذلك وان النبى صلعم كان امر اصحابه فى حجة الوداع بفسخ الحج من كان
منهم لم يسق هديًا ولم يحل هو عم لانه كان ساق الهدى وزعموا ان ذلك
منسوخ بقوله تع واتموا الحج والعمرة لله وهذا التاويل الثانى بعيد من الصواب

لان

لان فسخ الحج لا يسمى متعة وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصوصة
بمن ذكرنا حاله وصفته واما التاويل الاول فيبطله قوله انا انهى عنهما
واعاقب عليهما وتشدده فى ذلك وتوعده يقتضى ان لا يكون القول خرج
مخرج الاستحباب على ان نهيه عن متعة النساء كان مقرونًا بنهيه عن متعة
الحج فان كان النهى عن متعة الحج استحبابًا فالمتعة الاخرى كذلك

مسئلة

ومما انفردت به الامامية القول بان الجدال الذى منع منه المحرم بقوله تع
ولا جدال فى الحج هو الحلف بالله صادقًا او كاذبًا وانه ان جادل وهو محرم
صادقًا او مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله تع فان جادل ثلث مرات
صادقًا فما زاد فعليه دم شاة فان جادل مرة واحدة كاذبًا فعليه دم شاة
فان جادل مرتين كاذبًا فدم بقرة فان جادل ثلث مرات كاذبًا فعليه دم بدنة
وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك والحجة لنا اجماع الطايفة عليه ولان اليقين
ببراءة الذمة فى قولنا دون قولهم فان قيل ليس فى لغة العرب ان الجدال
هو الحلف قلنا ليس ينكر ان يقتضى عرف الشريعة ما ليس فى وضع اللغة على
ان الجدال اذا كان للخصومة والمرا والمنازعة وهذه امور تستعمل للدفع
والمنع والقسم بالله تع قد يفعل كذلك ففيه معنى المنازعة والخصومة

مسئلة

ومما انفردت به الامامية القول بان من جامع بعد الاحرام وقبل التلبية لا شىء
عليه وخالف باقى الفقهاء فى ذلك والحجة فيه اجماع الطايفة عليه والوجه فيه ان
التلبية عندهم بها يتم انعقاد الاحرام فاذا لم يحصل فما انعقد وما فعله كانه
رجوع عن الاحرام قبل تكامله الا انه نقض له بعد انعقاده ويجب على هذا

اذا اراد الاحرام ان يستانفه ويلبي فان الاحرام الاول قد رجع فيه
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من وطي عامدا في الفرج
قبل الوقوف بالمشعر فعليه بدنة والحج من قابل ويجري عندهم مجرى من
وطي قبل الوقوف بعرفة وان وطي بعد الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه و
كان عليه بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان اباحنيفة واصحابه يقولون
انه ان وطي قبل الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه والشافعي يقول انه يفسد غير
انه غير يقول فان وطي بعد وقوفه بالمشعر وقبل التحليل الاول يفسد ايضا
حجه ونحن لا نقول ذلك فالانفراد بما ذكرناه صحيح ودليلنا على ما ذهبنا اليه
بعد الاجماع المتردد انه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر وانه ينوب في تمام
الحج عن الوقوف بعرفة عمن لم يدركه وكل من قال بذلك اوجب بالجماع قبله
فساد الحج ولم يفسد بالجماع بعده فالتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع فان
اعترضوا بما يروونه عن النبي صلعم من وقف بعرفة فقد تم حجه في خبر اخر الحج
عرفة فالجواب ان هذه اخبار احاد وهي معارضة بما يروونه عنه انه قال لعروة
بن مضرس بمزدلفة من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلوة و
قد كان قبل ذلك وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه فشرط في
تمام الحج الوقوف بالموقفين ويمكن حمل الخبرين اللذين رووهما على ان معظم
الحج عرفة ومعنى تم حجه قارب للتمام وهذا نظير قوله ع اذا رفع الامام
راسه من السجدة الاخيرة فقد تمت صلوته فالتفرقة بين الامرين خلاف
اجماع الامة مسئلة ومما انفردت به الامامية ولها في بعضه موافق

القول

القول بان من وطي عامدا زوجته وامته فافسد بذلك حجه يفرق بينهما ولا
يجتمعان الى ان يعودا الى المكان الذي وقع عليها فيه من الطريق واذا حجا من
قابل فبلغا ذلك المكان فرق بينهما ولم يجتمعا حتى يبلغ الهدي محله وقال
الشافعي والثوري ان من وطي زوجته وافسد بذلك حجه ثم حج بها من
قابل فبلغا الموضع الذي وطيها فيه فرق بينهما وهذا اشطر ما قالته الامامية
وروي عن مالك وسفين مثل ذلك وقال ابوحنيفة واصحابه لا يفرق بينهما
بحال من الاحوال دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان ذلك ينهى ويزجر عن
فعل مثله وكانه عقوبة على جنايته وقد روى مخالفونا عن عبد الله ابن عباس
رضي الله عنه انهما قالا اذا وطي الرجل زوجته فقضيا من قابل وبلغا
الموضع الذي وطيها فيه فرق بينهما ولم يعرف لهما مخالف مسئلة ومما
يظن انفراد الامامية ولهم فيه موافق القول بان المحرم لا يجوز ان يستظل
في محمل من الشمس الا عن ضرورة وذهبوا الى انه يفدي اذا فعله بدم ووافق
مالك في كراهية ذلك الا انا ما نظنه يوجب في فعله شيئا وباقي الفقهاء
على ذلك والحجة فيه اجماع الطايفة والاحتياط لليقين بسلامة احرامه مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان من تزوج امراة وهو محرم عالما بان
ذلك محرما عليه بطل نكاحه ولم تحل له المراة ابدا وهذا مما لم يوافق فيه
احد من الفقهاء لان الشافعي ومالك وان ابطلا نكاح المحرم وجوز ذلك
ابوحنيفه فانهما لا يقولون اذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرمت عليه المراة
ابدا دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان يقول الشافعي ومالك الموافقين لنا

في تحريم نكاح المحرم باتفاق بيننا وثبت ان ما صح فساده او صحته في
احكام الشريعة لا يجوز تغير احواله باجتهاد او استفتا مجتهد لان الدليل قد
دل عندنا على فساد الاجتهاد الذي يعنونه في الشريعة فلم يبق الا ان الفاسد
يكون ابدا كذلك والصحيح يكون على كل حال كذلك واذا ثبت هذه الجملة و
وجدنا كل من قال من الامة ان نكاح المحرم او انكاحه فاسد على كل وجه
ومن كل احد يذهب الى ما فصلناه من انه اذا فعل ذلك عالما بطل نكاحه
ولم تحل له المراة ابدا لان احدا من الامة لم يفرق بين الموضعين والفرق
بينهما خروج عن اجماع الامة فان عارضونا بما يروونه من ان النبي صلعم
نكح ميمونة وهو محرم فالجواب انه خبر واحد ويعارضه اخبار كثيرة رووها
انه عم تزوجها وهو حلال وقد قيل يمكن ان يتاول خبر ميمونة على ان ابن عباس
رضي الله عنه كان يرى ان من قلد الهدي كان محرما فلما راه قلد الهدي
اعتقد انه عم محرم وايضا فيحتمل ان يكون اراد انه تزوجها في الشهر الحرام و
العرب تسمي من كان في الشهر الحرام بانه محرم واستشهدوا بقول الشاعر
قتلوا ابن عفان الخليفة محرما ولم يكن عاقد الاحرام بلا خلاف وانما كان
في الشهر الحرام ومما يمكن الاستدلال به على ان اصل المسئلة ان النكاح سبب
لاستباحة الوطء بيقين ولا يقين في ان عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة
فواجب تجنبه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به وهو احد قولي الشافعي
ان من وطي ناسيا لم يفسد ذلك حجه ولا كفارة عليه وذهب ابو حنيفة الى انه مع
النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة وهو احد قولي الشافعي دليلنا الاجماع المتردد

ويجوز ان يعارضوا ما يروونه عن النبي صلوات الله عليه واله من قوله رفع عن
امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ومعلوم انه لم يرد عم رفع هذه الا
فعال وانما اراد عم رفع احكامها فان حملوا ذلك على رفع الاثم وهو حكم قلنا
هذا تخصيص بغير دليل على ان رفع الاثم على الخاطي مستفاد من قوله تع و
ليس عليكم جناح فيما اخطاتم وحمل كلامه تع على فائدة لم يفسد اولى

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا قتل صيدا متعمدا عليه جزاآن
ان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطايفة وطريقة الاحتياط
واليقين ببراءة الذمة لانه لا خلاف في انه بالقتل قد وجب لله تع في ذمته
حق واذا فعل ما ذكرناه سقط ذلك الحق بيقين وليس كذلك ان اقتصر على
جزاء واحد ويمكن ان يقال قد ثبت ان من قتل صيدا ناسيا يجب عليه الجزاء
والعمد اغلظ من النسيان في الشريعة فيجب ان يتضاعف الجزا عليه مع العمد

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا اصاد في الحرم
تضاعفت عليه الفدية والوجه في ذلك بعد اجماع الطايفة انه قد جمع بين
وجهين يقتضي كل واحد منهما الفدا وهو الصيد مع الاحرام ثم ايقاعه في الحرم
الا ترى ان المحرم اذا اصاد في غير الحرم تلزمه الفدية والحلال اذا اصاد في الحرم
لزمته الفدية واجتماع الامرين يوجب اجتماع الجزاءين **مسئلة** ومما
انفردت به الامامية القول من كسر بيض النعام وهو محرم وجب عليه ان يرسل
فحولة الابل في اناثها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هديا للبيت فان لم
يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة فان لم يجد فاطعام عشرة مساكين فان لم يجد

صام عن كل بيضة ثلثة ايام وخالف باقي الفقها في ذلك وذهبوا الى ان
البيض مضمون بقيمته وقال مالك يجب في البيضة عشر قيمة الصيد وقال
داوود المزني لا شيء في البيض دليلنا بعد اجماع الطايفة ان اليقين ببراءة
الذمة بعد العلم باشتغالها لا يحصل الا بما ذكرناه وايضا فهو احوط في منفعة
الفقرا فيجب ان يكون اولى فان عارضوا بما يروونه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال في بيض النعامة ثمنها قلنا هذا خبر واحد ويجوز ان يكون لفظه
ثمنها محمولا على الجزا فان الجزا والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن لانه
في مقابلة المثمن فيكون تقدير الكلام في بيض النعامة الجزا الذي قررته الشريعة
وهو مما ذكرناه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من اضطر
الى اكل ميتة او لحم صيد وجب ان ياكل الصيد ويفديه ولا ياكل الميتة وابو يوسف
يوافق في ذلك لانه قال يذبح الصيد وياكله ويفديه وهو احدى قولي الشافعي
وقال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن ياكل الميتة ولا ياكل الصيد دليلنا اجماع
الطايفة وايضا فان الصيد له فدا في الشريعة يسقط اثمه وليس كذلك
الميتة ولان في الناس من يقول ان الصيد ليس بميتة وانه ذكي واكله مباح
والميتة متفق على حظرها وربما رجحوا الميتة على الصيد بان الحظر في الصيد
ثبت من وجوه منها تناوله ومنها قتله ومنها اكله وكل ذلك محظور و
ليس في الميتة الا حظر واحد وهو الاكل وهذا ليس بشيء لانا لو فرضنا ان
رجلا غصب شاة ثم وقذها وضربها حتى ماتت ثم اكلها لكان الحظر
هاهنا من وجوه كما ذكرتم في الصيد وانتم مع ذلك لا تفرقون بين اكل

مسئلة

هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة ويعدلون اليها عن اكل الصيد
ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الجزاء على الترتيب دون التخيير
ومثاله انهم يوجبون في الفدية مثلا بدنة فان لم يجد اطعم ستين مسكينا
فان لم يقدر صام شهرين متتابعين ورويت الموافقة للامامية عن ابن
عباس رحمة الله عليه وابن سيرين وانهما قالا ذلك على الترتيب فلا يجوز
ان يطعم مع القدرة على اخراج المثل ولا ان يصوم مع القدرة على الاطعام
وباقي الفقها يقولون ذلك على التخيير دليلنا اجماع الطايفة فان قيل ظاهر
القران يخالف مذهبكم لانه تعالى قال فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا
عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما
ولفظة او تقتضي التخيير قلنا ندع الظاهر للدلالة كما تركنا ظاهر ايجاب
الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا
مثنى وثلث وربع ويكون معنى او كذا ان لم يجد الاول **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بان الجماع اذا تكرر من المحرم تكررت الكفارة سواء كان
ذلك في مجلس واحد او في اماكن كثيرة وسواء كفر عن الاول او لم يكفر وخالف
باقي الفقها فقال ابو حنيفة اذا جامع مرارا في مقام واحد فعليه كفارة واحدة
ما لم يكفر عن الاول وقال الثوري مثل ذلك وقال مالك والشافعي اذا جامع
مرارا فعليه كفارة واحدة دليلنا الاجماع المتردد وايضا طريقة اليقين ببراءة
الذمة وليس لهم ان يقولوا ان الجماع الاول افسد الحج والثاني لم يفسده
وذلك ان الحج وان كان قد فسد بالاول فحرمته باقية ولهذا وجب المضي فيه

فجاز ان تتعلق الكفارة بما يستانف من ذلك مسئلة ومما انفرد به الامامية
القول بوجوب التلبية وان الاحرام لا ينعقد الا بها لان ابا حنيفة وان وافق
في وجوب التلبية فعنده ان الاحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدي و
سوقه مع نية الاحرام وقال مالك والشافعي التلبية ليست بواجبة ويصح
الدخول في الاحرام بمجرد النية دليلنا الاجماع المتكرر ولانه اذا دخل في الاحرام
والعقد بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يلب ويمكن الاستدلال على ذلك بان
فرض الحج مجمل في القران وفعل النبي صلعم لبا لما احرم فيجب بذلك وجوب
التلبية ويقوي ذلك بما يروونه عنه عم من قوله خذوا عني مناسككم ورووا
عنه عم انه قال اتاني جبرئيل عليه السلام فقال مر اصحابك بان يرفعوا اصواتهم
بالتلبية فانها من شعار الحج وروي عنه عم انه قال لعايشة انقضي راسك
وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة واهلي بالحج والاهلال التلبية وان ادعوا ان
المراد بها الاحرام كان ذلك واضح البطلان لان اللغة تشهد بما ذكرناه
وكل اهل العربية قالوا استهل الصبي اذا رفع صوته عند الولادة صارخا
قالوا ومنه استهلال الحج الذي هو رفع الصوت بالتلبية وكذلك استهلال
السما بالمطر انما هو صوت وقعه على الارض مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان من طاف طواف الزيادة فقد تحلل كل شي كان به محرما الا النسا فليس
له وطؤهن الا بطواف اخر متى فعله حللن له وهو الذي يسمى طواف النسا
وخالف باقي الفقها في ذلك فاذا قيل هذا طواف الصدر وعند ابي حنيفة
انه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم والشافعي في احد قوليه يوافق

ابا حنيفة

ابا حنيفة في انه واجب قلنا من اوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع
فانه لا يقول النسا يحللن به بل يقول ان النسا حللن بطواف الزيادة فالقول
بذلك صحيح والحجة لنا الاجماع المتردد وانه لا خلاف ان النبي عم فعله وقد
روي عنه عم انه قال خذوا عني مناسككم وروي ايضا عنه انه عم قال من
حج هذا البيت فليكن اخر عهده الطواف وظاهر الامر الوجوب فان قالوا
لو كان هذا الطواف واجبا لاثر في التحلل قلنا يوثر عندنا في التحلل على ما
شرحناه وانما يلزم عند ابي حنيفة وكذلك ان قالوا يجب ان يلزم عندنا
المكي اذا اراد التحلل واتيان النسا مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بانه من السنة الموكدة استلام الركن اليماني وتقبيله ووافق الشافعي
في استلامه دون تقبيله وقال اذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال ابو حنيفة
ليس استلام الركن اليماني من السنة ولا تقبيله وقال مالك يستلمه ويضع
يده على فيه ولا يقبلها وروي عن جابر وابن الزبير وانس انهم قالوا من السنة
استلام الاركان كلها دليلنا المتردد ويمكن معارضتهم باخبار التي رووها
ان النبي عم استلم الركن اليماني وركن الحجر وهي كثيرة مسئلة ومما ظن
انفراد الامامية به وقد ذهب اليه مالك القول من رمى صيدا وهو محرم
فجرحه وغاب الصيد فلم يعلم هل مات او اندملت جراحته فعليه فداوه
وخالف باقي الفقها في ذلك والحجة لنا الاجماع الطايفة ولان فيما ذهبنا
اليه الاحتياط واليقين ببراءة الذمة فاذا قيل يجوز ان يكون الجراحة
اندملت قلنا ويجوز ان يكون ما اندملت وانتهت الى الاتلاف فالاظهر

والاحوط ما ذهبنا اليه **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول
بان المحرم اذا تلوط بغلام او اتى بهيمة او اتى امراة في دبرها فسد حجه
وعليه بدنة وان ذلك جار مجرى الوطء في القبل والشافعي يوافق في ذلك
وابو حنيفة واصحابه يقولون انه لا يفسد الحج دليلنا الاجماع المتردد وايضا
فقد ثبت ان ذلك كله يوجب الحد وكل من اوجب به الحد افسد به الحج و
التفرقة بين الامرين خلاف الاجماع ويمكن ان يقال لهم قد اتفقنا على ان
ما ذكرناه اغلظ من الوطء في القبل لان وطء الغلام لا يستباح بحال ولا
وطء البهيمة والوطء في القبل يجوز استباحته في حال فكيف يجوز ان يفسد
الحج الاخف ولا يفسده الاغلظ فان قالوا لو تعلق بالوطء في الدبر فساد الحج لتعلق
به وجوب المهر قلنا هكذا نقول **مسئلة** ومما ظن ان الامامية تفردت
به ان المحرم اذا اشترط فقال عند دخوله في الاحرام فان عرض لي عارض
يحبسني فحلني حيث حبستني جاز له ان يتحلل عند العوايق من مرض وغيره
بغير دم وهذا احد قولي الشافعي وذهب ابو حنيفة واصحابه وباقي الفقها
الى ان وجود هذا الشرط كعدمه دليلنا الاجماع المتردد ويعارضون بما
يروونه عن النبي صلعم انه قال لضباعة بنت الزبير حجي واشترطي وقولي
اللهم فحلني حيث حبستني ولا فايدة لهذا الشرط الا التاثير فيما ذكرناه من الحكم
فان احتجوا بعموم قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر
من الهدي قلنا يحمل ذلك على من لم يشترط **مسئلة** ومما ظن انفراد
الامامية به وهو مذهب الشافعي القول بان رمي الجمار لا يجوز الا باحجار

خاصة دون غيرها من الاجسام كلها وقال ابو حنيفة يجوز بكل شيء
من جنس الارض كالزرنيخ والنورة والكحل فاما الذهب والفضة والخشب
فلا يجوز وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الا
حتياط واليقين لانه لا خلاف في اجزاء الرمي بالحجر وليس كذلك غيره ويجوز
ان نعارض مخالفنا في هذه المسئلة بما يروونه عن الفضل ابن العباس
قال لما افاض رسول الله صلعم من عرفة وهبط وادي محسر قال يا ايها
الناس عليكم بحصى الحذف والامر على الوجوب وتفرقة ابي حنيفة بين الذهب
والفضة والخشب وبين الزرنيخ والكحل باطلة لان الكحل وان كان مستحيلا
من جوهر الارض فان استحالته قد سلبته اطلاق اسم الارض عليه فاذا جاز
الرمي به وان لم يسمه ارضا الا ان من جوهر الارض فالخشب كله والذهب و
الفضة مستحيل من جوهر الارض **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
القول بوجوب الحذف بحصى الجمار وهو ان يضع الرامي الحصاة على ابهام
يده اليمنى ويدفعها بظفر اصبعه الوسطى ولم يبلغ احد من الفقها والذي
يدل على ما قلناه اجماع الطايفة ولان النبي عم في اكثر الروايات امر بالحذف
والحذف كيفية في الرمي مخالفة لغيرها

كتاب النكاح

مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان من زنى بامراة ولها بعل حرم عليه نكاحها
ابدا وان فارقها زوجها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة اجماع الطايفة
وايضا ان استباحة التمتع بالمراة لا يجوز الا بيقين ولا يقين في استباحة
من هذه صفته فيجب العدول عنها الى من يتيقن استباحة التمتع بها بالعقد

فان قالوا الاصل الاباحة ومن ادعى حظراً فعليه دليلٌ يقتضي العلم بالحظر
قلنا الاجماع الذى اشرنا اليه يخرجنا عن حكم الاصل وبعد فان جميع مخالفينا
ينتقلون عن حكم الاصل في العقول باخبار الاحاد وقد ورد من طرق
الشيعة في حظر ما ذكرناه اخبارٌ معروفة فيجب على من يذهبون اليه ان
ينتقل عن الاباحة فان استدلوا بظواهر ايات القران مثل قوله تع واحل
لكم ما وراء ذلكم بعد ذكر المحرمات وبقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء
قلنا هذه الظواهر يجوز ان نرجع عنها بالادلة كما رجعتم انتم عنها في تحريم
نكاح المرأة على عمتها وخالتها والاجماع الذى ذكرناه يوجب الرجوع لانه مفض
الى العلم والاخبار التى روتها الشيعة لو انفردت عن الاجماع لوجب عند خصومنا
ان يخصصوا بها كل هذه الظواهر لانهم يذهبون الى تخصيص ظواهر القران
باخبار الاحاد وليس لهم ان يقولوا هذه اخبارٌ لا نعرفها ولا رويناها فلا يجب
العمل بها قلنا شروط الخبر الذى يوجب العمل عندكم قايمةٌ في هذه الاخبار ولم
تبحثوا عن رواتها وطرقها لتعلموا ذلك وليس كل شئ لم تالفوه او تروووه لا حجة
فيه بل الحجة فيما حصلت له شرايط الحجة من الاخبار ولو لم يكن في العدول عن
نكاح من هذه حاله الا الاحتياط للدين لكفى لان نكاح من هذه حاله مختلف
فيه ومشكوكٌ في اباحته فالتجنب له اولى وقد رويتم عن النبى صلعم قوله دع
ما يريبك الى ما لا يريبك مسئلة ومما انفردت به الامامية به القول بان من
زنى بامرأة وهى في عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم
تحل ابداً والحجة لاصحابنا في هذه المسئلة الحجة التى قبلها والكلام في المسئلتين

واحدٌ مسئلة ومما انفردت الامامية القول بان من عقد على امرأة
وهى في عدة مع العلم بذلك لم تحل له ابداً وان لم يدخل بها والكلام في هذه
المسئلة كالكلام في المسئلتين المتقدمتين مسئلة ومما ظن انفراد
الامامية به ان من عقد على امرأة وهى في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرق
بينهما ولم تحل له ابداً وقد روى وفاق الامامية في ذلك عن مالك والاوزاعى
والليث ابن سعد وقال مالك والليث لا تحل له ابداً ولا بملك اليمين مسئلة
ومما انفردت الامامية به ان من تلوط بغلام فاوقب لم تحل له ام الغلام
ولا اخته ولا بنته ابداً وحكى عن الاوزاعى وابن حنبل ان من تلوط بغلام
فاوقب لم تحل له ام الغلام ولا اخته ولا بنته ابداً وحكى عن الاوزاعى وابن
حنبل ان من تلوط بغلام يحرم عليه تزويج بنته والطريقة في هذه المسئلة
كالطريقة فيما تقدمها من المسايل مسئلة ومما انفردت الامامية
به ان من طلق امرأته تسع تطليقات للعدة ينكحها بينهن رجلان لم تعد
اليه وهذه المسئلة نظير ما تقدمها حرمت عليه ابداً مسئلة ومما ظن
انفراد الامامية به القول ان من زنى بعمته او خالته حرمت عليه بناتهما على
التابيد وابو حنيفة موافق في ذلك ويذهب الى انه اذا زنى بامرأة حرمت
عليه امها وبنتها وحرمت المرأة على ابيه وابنه وهو ايضاً قول الثورى والاوزاعى
وخالف باقى الفقها كلهم في ذلك ولم يحرموا بالزنا الام والبنت دليلنا كل شئ
احتججنا به في تحريم المرأة على التابيد اذا كانت ذات بعل على من زنى ويمكن
ان يستدل على ذلك بقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا ولفظ

[illegible]

النكاح واقعٌ على الوطء والعقد معًا وكانه تع قال لا تعقدوا على ما عقد عليه
اباؤكم من النساء ولا تطأوا ما وطؤهن وكل من حرم بالوطء في الزنا المراة
على الاب حرم بنتها وامها عليهما جميعًا والاحتجاج في هذا الموضع بما يروي
عن النبي صلعم من قوله الحرام لا يحرم الحلال غير صحيح لانه خبرٌ واحدٌ ولانه
مخصوصٌ على المواضع ويحمل على مواضع منها ان الوطء في الحيض وهو حرامٌ لا يحرم
ما هو مباحٌ من المراة ومنها اذا اتى بامراة فلا ان يتزوجها ومنها ان وطء الاب
لزوجة ابنه التي دخل بها او وطء الابن لزوجة ابيه وهو حرامٌ لا تحرم تلك
المراة على زوجها ولا يجعل هذا الحرام ذلك الحلال حرامًا **مسئلة** ومما ظن
انفراد الامامية به ان من لاعن امراته لم تحل له ابدًا وقد وافق الامامية الشافعي
وزفر وابو يوسف ومالك وقالوا ان فرقة اللعان مؤبدة وقال ابو حنيفة واصحابه
ومحمد ان الملاعن اذا اكذب نفسه وجلد الحد له ان يتزوجها دليلنا اجماع الطائفة
ويعارضون بما يروونه عن النبي صلعم من قوله عم المتلاعنان لا يجتمعان
ابدًا او قوله عم لعويمر حين فرق بينه وبين زوجته باللعان لا سبيل لك عليها
واذا قيل معنى ذلك لا سبيل لك عليها في هذه الحال فهو تخصيص بلا دليل
مسئلة ومما يشنع به على الامامية وادعى تفردها وليس الامر كذلك
اباح نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل وقد سبق الى القول باحة ذلك جماعةٌ
معروفة الاقوال منهم امير المؤمنين عم وعبد الله ابن عباس رحمه الله و
عبد الله ابن مسعود ومجاهد وعطا وانهم يقرؤون فما استمتعتم به منهن
الى اجلٍ مسمىً فاتوهن اجورهن وقد روى عن جابر ابن عبد الله الانصاري

وسلمة ابن الاكوع وابي سعيد الخدري والمغيرة وابن شعبة وسعيد ابن جبير
وابن جريج انهم كانوا يفتون بها فادعاوهم الاتفاق على حظر المتعة باطلٌ و
الحجة لنا سوى اجماع الطايفة على اباحتها اشيا منها انه قد ثبت بالادلة الصحيحة
ان كل منفعةٍ لا ضرر فيها في عاجلٍ ولا اجلٍ مباحة بضرورة العقل وهذا
صفة نكاح المتعة فيجب اباحته باصل العقل فان قيل من اين لكم نفي المضرة
عن هذا النكاح في الاجل والخلاف في ذلك قلنا ان من ادعى ضررًا في الاجل
فعليه الدليل ولا دليل قاطعًا يدل على ذلك ومنها انه لا خلاف في اباحة هذا
النكاح في عهد النبي صلعم بغير شبهةٍ ثم ادعى تحريمها من بعد ونسخها ولم
يثبت النسخ وقد ثبتت الاباحة باجماع فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة فان ذكروا
الاخبار التي رووها في ان النبي عم حرمها ونهى عنها فالجواب عن ذلك ان كل هذه
الاخبار اذا سلمت من المطاعن والتضعيف اخبار احادٍ وقد ثبت انها لا توجب
علمًا في الشريعة ولا يوضع بمثلها عما علم وقطع عليه على ان هذه الاخبار كلها قد
طعن اصحاب الحديث وبفسادهم على رواتها وضعفوهم وقالوا في كل واحدٍ منهم
ما هو مسطورٌ ولا معنى للتطويل بايراده وبعد فهذه الاخبار معارضة
باخبار كثيرة في استمرار اباحتها والعمل بها حتى ظهر من نهى عمر عنها ما ظهر ومنها
قوله تع بعد ذكر المحرمات من النسا واُحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ولا
جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فلفظ الاستمتاع والتمتع وان
كان واقعًا في الاصل على الالتذاذ والانتفاع فعرف الشرع وان كان مخصوصًا

بهذا العقد المعين لا سيما اذا اضيف الى النسا ولا يفهم من قول القايل متعة
النسا الا هذا العقد المخصوص من دون التلذذ والمنفعة كما ان لفظ الظهار
اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص وان كانت لفظه ظهار في اللغة
مشتركة غير مختصة فكانه تع قال فاذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص
فاتوهن اجورهن وقد كنا قلنا في بعض ما املينا قديما ان تعليقه تع وجوب
اعطا المهر بالاستمتاع دالة على انه هذا العقد المخصوص دون الجماع لان المهر
انما يجب بالعقد دون الجماع ويمكن اعتراض ذلك بان يقال ان المهر انما يجب
دفعه بالدخول وهو الاستمتاع والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه ان
لفظه استمتعتم لا يعدو وجهين اما ان يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي
هو اصل موضوع اللغة او العقد الموجل المخصوص الذي اقتضاه عرف
الشرع ولا يجوز ان يكون المراد هو الوجه الاول لامرين احدهما انه لاخلاف
بين محصلي من تكلم في اصول الفقه في ان لفظة القران اذا اورد وهو محتمل لامرين
احدهما وضع اصل اللغة والاخر عرف الشريعة انه يجب حمله على عرف الشريعة
ولهذا حملوا كلهم لفظ صلوة وزكوة وصيام وحج على العرف الشرعي دون اللغوي
والامر الاخر انه لاخلاف في ان المهر لا يجب بالالتذاذ لان رجلا لو وطي امراة
ولم يلتذ بوطيها لان نفسه عافتها او كرهتها او لغير ذلك من الاسباب لكان
دفع المهر واجبا وان كان الالتذاذ مرتفعا فعلمنا ان لفظ الاستمتاع في الاية
انما اريد به العقد المخصوص دون غيره ومما يبين ما ذكرناه ويقويه قوله تع ولا
جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة والمعنى على ما اجمع عليه اصحابنا

وتظاهرت به الروايات عن ايمتهم صلوات الله عليهم ان تزيدها في الاجر وتزيدك
في الاجل وما يقوله مخالفونا من ان المراد بذلك رفع الجناح في الابرا والنقصان
او الزيادة في المهر او ما يستقر بتراضيهما من النفقة ليس بمعول عليه لا
نعلم ان العفو والابرا مسقط للحقوق بالعقول ومن الشرع ضرورة لا بهذه
الاية والزيادة في المهر انما هي كالهبة والهبة ايضا معلومة لا من هذه الاية وان
التراضي يوثر في النفقات وما اشبهها معلوم ايضا وحمل الاية والاستفادة بها
ما ليس بمستفاد قبلها ولا معلوم هو الاولى والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالاية
غير معلوم قبلها فيجب ان يكون اولى ومما يمكن معارضة المخالف به الرواية
المشهورة ان عمر ابن الخطاب خطب الناس ثم قال متعتان كانتا على عهد
رسول الله صلعم حلالا انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النسا ومتعة الحج
فاعترف بانهما كانتا على عهد رسول الله صلعم حلالا واضاف النهي والتحريم
الى نفسه فلو كان النبي صلعم الذي نسخها او نهى عنها واباحها في وقت مخصوص
دون غيره على ما يدعون لاضاف عمر التحريم اليه عم دون نفسه فان قيل ما
المستبعد ان يقول ذلك عمر ويصرح بانه حرم ما احله النبي عم فلا ينكر عليه
منكر قلنا قد اجبنا عن هذا السوال في جملة جواب المسايل الطرابلسيات
وقلنا انه لا يمتنع ان يكون السامعون لهذا القول من عمر انقسموا الى معتقد
للحق بريء من الشبهة خارج عن خبر العصبية غير انه لقلة عدده وضعف
بطشه لم يتمكن من اظهار الانكار بلسانه فاقتصر على انكار قلبه وقسم
اخر وهو الاكثرون عددا دخلت عليهم الشبهة الداخلة على مخالفينا في هذه

المسئلة واعتقدوا ان عمر اضاف النهي الى نفسه وان كان الرسول عم هو الذي
حرمها تغليظا وتشديدا وتكفلا وتحققا وقسم اخر اعتقدوا ان ما اباحه الله
تع في بعض الاوقات اذا تغيرت الحال فيه واشفق من ضرره في الدين لمجوى في
الاستمرار عليه جاز ان ينهى عنه بعض الايمة وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهي عمر
عن متعة الحج وقد تقدم ذكر ذلك على انه لا خلاف بين الفقهاء في ان المتمتع لا
يستحق رجما ولا غيره ولا عقوبة وقال عمر في كلامه لا اوتي باحد تزوج متعة
عذبته بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت وما انكر مع هذا عليه ذكر الرجم
والعقوبة احد فاعتذروا في ترك النكير انك كما شيتم فهو العذر وترك
النكير للنهي عن المتعة وفي اصحابنا من قال استدل على ان لفظة استمتعتم
ينصرف الى هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بانه تع سمى العوض عليه اجرا و
لم يسم العوض عن النكاح المؤبد بهذا الاسم في القران كله بل سماه نحلا و
صداقا وفرضا وهذا غير معتمد لانه تع قد سمى العوض عن النكاح المؤبد
في غير هذا الموضع بالاجر في قوله تع لا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن
اجورهن في قوله جل وعز فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن
فان قيل كيف يصح حمل لفظة استمتعتم على النكاح المخصوص وقد اباح الله
تع بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم النكاح المؤبد بلا خلاف فمن خصص ذلك
بعقد المتعة خارج عن الاجماع قلنا قوله تع بعد ذكر المحرمات من النسا
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين يعم العقد
على النساء والتوصل الى المال باستباحتهن ويعم ذلك العقد المؤبد و

الموجل ثم خص العقد الموجل بالذكر فقال تع فما استمتعتم به منهن
والمعنى فمن نكحتموه منهن نكاح المتعة فاتوهن اجورهن فريضة لان
الزيادة في الاجر والاجل لا يليق الا بالعقد الموجل فان قيل الاية محتملة لقوله
تع محصنين غير مسافحين ولفظة الاحصان تقع على اشيا مختلفة في العقد
والتزويج وغير ذلك قلنا الاولى ان تكون لفظة محصنين محمولة على العفة
والتنزه عن الزنا لانه في مقابلة قوله تع غير مسافحين والسفاح الزنا بغير
شبهة ولو حملت اللفظة على الامرين من العفة والاحصان الذي يتعلق به
الرجم لم يكن بعيدا فان قيل كيف يحمل لفظة الاحصان في الاية على ما يقتضي
الرجم وعندكم ان المتعة لا تحصن قلنا قد ذهب بعض اصحابنا الى انها تحصن
وبعد فاذا كانت لفظة محصنين تليق بالنكاح المؤبد رددنا ذلك اليه كما
انا رددنا لفظة الاستمتاع الى النكاح المؤجل لما كانت تليق به فكانه تع احل
النكاح على الاطلاق وابتغاء بالاموال ثم فصل منه المؤبد بذكر الاحصان
والمؤجل بذكر الاستمتاع وقد استدل المخالفون في حظر المتعة بقوله تع
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم
غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون قالوا المنكوحة
متعة ليست بزوجة من وجوه لانها ترث ولا تورث والله تع يقول لكم نصف
ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وايضا لو كانت زوجة لوجب ان تعتد
عند وفاة المستمتع بها اربعة اشهر وعشرا لقوله تع والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وايضا لو كانت

زوجة لبانت بالطلاق وظواهر الكتاب وايضًا فلو كانت زوجة لحقها
الايلا واللعان والظهار ولحق بها الولد وايضًا لو كانت زوجة لوجب لها
السكنى والنفقة واجر الرضاع وانتم تذهبون الى خلاف ذلك وايضًا لو
كانت زوجة لاحلت المطلقة ثلثًا للزوج الاول بظاهر قوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له حتى تنكح زوجًا غيره فيقال لهم فيما تعلقوا به اولًا ليس فقد الميراث
علامة على فقد الزوجة لان الزوجة الذمية والامة والقاتلة لا يرثن ولا
يورثن وهن زوجات على ان ما ذهبنا ان الميراث قد يثبت في المتعة اذا
لم يحصل شرط في اصل العقد بانتفايه ويستثنى المتمتع بها مع نفي الميراث
من ظواهر ايات الميراث كما استثنيتم الذمية والقاتلة فاما ما ذكرناه ثانيًا فهم
يخصون الاية التي تلوها في عدة المتوفى عنها زوجها لان الامة عندهم زوجة
وعدتها شهران وخمسة ايام اذا جاز تخصيص ذلك بالدليل خصصنا المتمتع
بها بمثله واما ما ذكروه ثالثًا فالجواب عنه ان في الزوجات من يبين بغير طلاق
كالملاعنة والمرتدة والامة المبيعة والمالكة لزوجها وظواهر الكتاب غير موجبة
لان كل زوجة يقع بها طلاق وانما يتضمن ذكر احكام الطلاق اذا وقع مثل
قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن وقوله تعالى واذا طلقتم
النسا فبلغن اجلهن فان قالوا الزوجة تقتضي جواز لحوق الطلاق بالزوجة
ومن ذكرتم من البانيات بغير طلاق قد كان يجوز ان يلحقهن حكم الطلاق
قلنا الطلاق انما يحتاج اليه في النكاح المويد لانه غير موقت والنكاح الموقت
لا يفتقر الى الطلاق لانه ينقطع حكمه بمضي الوقت فاذا قيل وان لم يفتقر

الموقت

الموقت الى الطلاق لانه ينقطع حكمه بمضي الوقت فاذا قيل وان لم [يفتقر الا انه] في وقوعه
الفرقة الا جاز ان يطلق قبل انقضا الاجل المضروب فيوثر ذلك فيما بقي من
مدة الاجل قلنا قد منعت الشريعة من ذلك لان كل من اجاز النكاح الموقت
وذهب الى الاستباحة به منع من ان يقع فرقة قبله بطلاق فالقول الاخر خلاف
الاجماع والذي ذكروه رابعًا جوابه لان الولد يلحق بعقد المتعة ومن ظن خلاف ذلك
علينا فقد سا الظن والظهار ايضًا يقع بالمتمتع بها وكذلك اللعان على انهم لا يذهبون
الى وقوع اللعان بكل زوجة لان ابا حنيفة يشرط في اللعان ان يكون الزوجات
جميعًا غير كافرين ولا عبدين وعنده ايضًا ان الاخرس لا يصح قذفه ولا لعانه
وعند ابي حنيفة ايضًا ان ظهار الذمي لا يصح على انه ليس في ظواهر القران ما يقتضي
لحوق الظهار واللعان بكل زوجة وكذلك الايلا وانما في الايات الواردات بهذه
الاحكام بيان حكم من ظاهر او لاعن او الى فلا تعلق للمخالف بذلك واما الايلا
فانما لم يلحق المستمتع بها لان اجل المتعة ربما كان دون اربعة اشهر وهو الاجل المضروب
في الايلا فاما اجل المتعة ان كان زايدًا على ذلك فانما لم يدخل هذا العقد الايلا لان
الله تعالى قال فان فاوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فعلق
حكم من لم يراجع بالطلاق ولا طلاق بالمتعة فلا ايلا يصح فيها وهذا الوجه الاخير
يبطل دخول الايلا في دخول المتعة طالت مدتها او قصرت والجواب عما ذكروه خامسًا
ان الشيعة تذهب الى انه لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضا الاجل ولا نفقة لها فحال
حملها ولها اجرة الرضاع ان لم يشرط عليها في ابتدا العقد رضاع الولد والكفالة و
يخصصون قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا

عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن كما خصصت الجماعة
ذلك فيمن خلع زوجته على ان ينفق على نفسها في احوال حملها ويتكفل بولدها واتفقا
على ذلك والجواب عما ذكروه سادسًا ان المعمول عليه والاظهر من المذهب ان المتمتع
بها لا تحلل المطلقة ثلث للزوج الاول لانها تحتاج ان تدخل في مثل ما خرجت منه
وتخصص بالدليل قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كما خصصنا
كلنا هذه الاية واخرجنا منها من عقد ولم يقع منه قط للمراة واخرجنا ايضا منها
الغلام الذي لم يبلغ الحلم وان وطي ومن جامع دون الفرج فتخصيص هذه الاية يجمع
عليه مسئلة ومما انفردت الامامية به اباحتهم ان تتزوج المراة على عمتها وخالتها
بعد ان تستاذنهما وترضيا به ويجوزون ان تتزوج بالعمة وعنده بنت اخيها وان لم
ترض بنت الاخ وكذلك يجوز عندهم ان يعقد على الخالة وعنده بنت اختها من غير رضا
بنت الاخت وحكي عن الخوارج اباحة تزويج المراة على عمتها وخالتها والحجة بعد الا
جماع المتقدم قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وكل ظاهر في القران يبيح العقد على النسا
بالاطلاق فان احتجوا بما يروى عنه عم من قوله لا تنكح المراة على عمتها وخالتها
والجواب انه خبر واحد ويحمله على الحظر اذا لم يكن منهما رضي وهو معارض باخبار
كثيرة في الاباحة مع الاستيذان والرضى مسئلة ومما انفردت به الامامية حظر
نكاح الكتابيات وباقي الفقها يجيزون ذلك دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تع ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن ولا شبهة في ان النصرانية مشركة وقوله تع ولا تمسكوا بعصم
الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة وقوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
والظاهر من ذلك نفي التساوي في سائر الاحكام التي من جملتها المناكحة فان عارضوا

بقوله تع والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
والجواب ان الشرط في ذلك الاسلام بالادلة المتقدمة فاذا قيل لا معنى لذلك
وقد اغنى عنه قوله تع والمحصنات من المومنات قلنا قد يجوز قبل ورود هذا ان
يفرق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة ثم امنت
ففي بيان ذلك والجمع بين الامرين في الاباحة فايدة فان قيل اذا شرطتم في اية الاباحة
ما ليس في الظاهر وصارت مجازا فاي فرق بينكم في ذلك وبيننا اذا عدلنا عن
ظواهر الايات التي احتججتم بها وخصصناها بالكافرات المرتدات والحربيات قلنا الفرق
بيننا انكم تعدلون عن ظواهر ايات كثيرة ونحن نعدل عن ظاهر اية واحدة فمذهبنا
اولى مسئلة ومما شنع به على الامامية تجويزهم اعارة الفرج وان الفرج
يستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه المسئلة انا ما وجدنا فقيها منهم افتى بذلك
ولا اودعه مصنفا ولا كتابا وانما يوجد في احاديثهم اخبار نادرة تتضمن اعارة
الفروج في المماليك وقد يجوز اذا صحت تلك الاخبار وسلمت من القدح والتضعيف
ان يكون عبر بلفظ العارية عن النكاح لان في النكاح معنى العارية من حيث كان
اباحة للمنافع مع بقاء العين على ملك مالكها ونكاح الامة تجري هذا المجرى لان الرجل
اذا انكح امته غيره فانما اباحه الانتفاع بها مع بقاء ملكه الجارية عليه فان قيل فيجوزون
استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا ليس في الاخبار التي اشرنا اليها ان لفظ العارية
من الالفاظ التي ينعقد بها النكاح انما تضمنت انه يجوز للرجل ان يعير فرج مملوكته
لغيره فيحمل لفظ العارية ههنا على ان المراد بها النكاح من حيث الاشتراك في المعنى
كما قال يجوز للرجل ان يبيح مملوكته لغيره على معنى الاباحة ولا يقتضي ذلك ان النكاح ينعقد

انه ينعقد عليها عقد النكاح الذي فيه معنى

بلفظ الاباحة على ان اباحنيفة واصحابه لا يجب ان يشنعوا بذلك وهم يجيزون ان ينعقد
النكاح بلفظ الهبة والبيع وليس في العدول عن زوجتني نفسك الى بيعيني نفسك
اوهبي لي نفسكي اوهبي لي نفسك بادون في الشناعة لي اعيرتني نفسك

مسئلة

وما ظن انفراد الامامية به وشنع عليهم لاجله القول بان الشهادة ليس بشرط
في النكاح وقد وافق داوود في ذلك وقال مالك اذا لم يتواصوا بالكتمان صح
النكاح وان لم يحضره الشهود وباقي الفقها جعلوا الشهادة في النكاح شرطا
والحجة لقولنا الاجماع الطايفة وايضا فان الله تع امر بالنكاح في مواضع كثيرة
من الكتاب ولم يشرطه بالشهادة ولو كانت شرطا لذكرت على ان اباحنيفة عنده
ان كل زيادة في القران توجب النسخ فلو زاد الشهادة لكان ذلك نسخا للكتاب و
الكتاب لا ينسخ باخبار الاحاد ومما يمكن ان نعارض المخالف به ما رووه عن النبي
صلعم من قوله ان النسا عندكم عوارى اخذتموهن بامانة الله تع واستحللتم
فروجهن بكلمة الله وليس هاهنا كلام يستباح به فرج المراة غير قول المزوج قد
زوجت وقول المتزوج قد تزوجت وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الاستباحة
حصلت بهذا الكلام بلا شرط زايد من شهادة ولا غيرها فان قيل انما اراد بكلمة
الله قوله تع وانكحوا الايامى منكم وما جرى مجراه من الالفاظ المبيحة للعقد على النساء
قلنا تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ولو كان حاصلا به لاستغنى عن العقد في
الايجاب والقبول فان احتجوا بما يروونه عن النبي صلعم من قوله لا نكاح الا بولي
مرشد وشاهدي عدل فالجواب عنه ان هذا خبر واحد وهو مع ذلك مطعون
في طريقه والزهري قد انكره ومداره عليه في تضعيفه وجوه كثيرة لا نطول بذكرها

ومع ذلك فان النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه وليس لهم بان يحملوه
على نفي الصحة والاجزا باولى منا اذا حملناه على نفي الفضل والكمال واجريناه مجرى
قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج

مسئلة

ومما يظن قبل الاختبار له انفراد الامامية به وما انفردوا جواز عقد المراة التي
تملك امرها على نفسها بغير ولي وهذه المسئلة يوافق فيها ابوحنيفة ويقول
ان المراة اذا عقلت وكملت زالت عن الولاية عليها في بضعها ولها ان تزوج نفسها
وليس لوليها الاعتراض عليها الا اذا وضعت نفسها في غير كفو وقال ابو يوسف
ومحمد يفتقر النكاح الى الولي لكنه ليس بشرط فيه فاذا زوجت المراة نفسها فعلى
الولي اجازة ذلك وقال مالك المراة المقبحة الذميمة لا يفتقر نكاحها الى الولي
ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقر الى الولي وقال داوود ان كانت بكرا افتقر
نكاحها الى الولي وان كانت ثيبا لم يفتقر دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة
وقوله تع ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاضاف عقد النكاح اليها والظاهر
انها تتولاه وايضا قوله تع فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فاضاف تع
التراجع وهو عقد مستقبل اليهما والظاهر انهما يتوليانه وايضا فقوله تع فاذا
بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف فاباح فعلها في
نفسها من غير اشتراط الولي ولا يجوز للمخالف ان يحمل اشتراط المعروف على الولي
تزويج الولي لها وذلك انه تع انما رفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف
وعقد الولي لها وذلك انه لا جناح عليها لا يكون فعلا منها في نفسها وايضا فقوله تع
فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فاضاف العقد اليهن

ونهى الاوليا عن معارضتهن والظاهر انهن يتولينه ويمكن ان نعارض المخالف
ايضاً بما يروونه عن ابن عباس رحمه الله ان رسول الله صلعم قال ليس للولى مع
الثيب امر وايضاً ما رواه ابن عباس رضى الله عنه عن النبى صلعم انه قال الايم
احق بنفسها من وليها فمن يخالفنا فى هذه المسئلة يدعى ان وليها احق بها
من نفسها وايضاً ما روى من ان النبى صلعم خطب الى ام سلمة رحمة الله عليها
فقالت ليس احدٌ من اوليائى حاضرٌ فقال عم ليس احدٌ من اوليائك حاضرٌ
او غائبٌ الا ويرضى بى ثم قال لعمر ابن ابى سلمة وكان صغيراً قم فزوجها فزوجها
النبى صلعم بغير ولى فان احتج المخالف بما رووه عن النبى صلعم من قوله ايما امرأة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فالجواب عنه ان هذا الخبر مطعون عليه
مقدوح فيه بما هو مذكورٌ فى الكتب ويمكن حمله اذا كان صحيحاً على الامة اذا
تزوجت بغير اذن مولاها فان لفظة الولى والمولى بمعنىً واحدٍ فى اللغة وقد
ورد فى بعض الروايات فى هذا الخبر ايما امراة نكحت بغير اذن مواليها فان قيل فى الخبر
ما يمنع من حمله على الامة وهو فان دخل بها فلها مهر مثلها بما استحل من فرجها
والمهر لا يكون للامة بل للمولى قلنا يجوز ان يضاف اليها وان كانت لا تملكه للعلقة (للعلاقة)
التى بينه وبينها وان كان ملكاً للمولى كما قال صلوات الله عليه واله من باع عبداً
وله مال فاضاف المال الى العبد وان كان للمولى وليس لهم ان يحتجوا بما روى
من انه لا نكاح الا بولى لان المراة اذا زوجت نفسها فذلك نكاح بولى لان الولى
هو الذى يملك الولاية للعقد ومن ادعى ان لفظة ولى لا تقع الا على ذكر متعق
لانها تقع على الذكر والانثى فيقال رجل ولىٌ وامرأةٌ ولىٌ كما يقال فيهما وصىٌ

مسئلة ومما انفردت به الامامية ان لولاية الجد من قبل الاب على الصغيرة
رجحاناً على ولاية الاب عليها واذا احضر ابٌ وجدٌ فاختار كل واحد منهما
رجلاً لنكاحها كان اختيار الجد المتقدم على اختيار الاب فان سبق الاب الى
العقد لم يكن للجد اعتراض عليه وخالف باقى الفقها فى ذلك والحجة لنا فيه اجماع
الطائفة ويمكن ان يكون الوجه فى ذلك ان الجد قد كانت له ولاية على الاب
لما كان صغيراً ولم يكن للاب ولاية على الجد قط **مسئلة** وما ظن ان الامامية
تنفرد به ولتحقيق نحن نوضحه ان الرجل اذا تزوج امرأةً على صداقٍ تقرر بينهما
ثم قدم منه اليها شيئاً ودخل بها فانه لا شئ للمراة سوى ما قبضته وليس لها
ان تطالب بزيادة عليه وهذا يوهم عليها ان المهر المقرر الذى ينعقد به النكاح
بينهما متى دخل بها فقد وجب كاملاً واذا كانت قد قبضت بعضه فلها ان تطالب
بالباقى الا انه ليس لها ان يمتنع من نفسها حتى يوفى المهر وان كان ذلك لها
قبل الدخول والاخبار الواردة فى كتب اصحابنا التى اوهمت ما قدمنا ذكره
محمولة على احد امرين احدهما ما ذكرناه من انه لا شئ بقى لها يجوز ان تمتنع
نفسها حتى تستوفيه والامر الاخر ان تكون امراةٌ قررت لنفسها مع زوجها
مهراً او دفع الزوج اليها شيئاً فرضيت به ومكنته من الدخول فلا شى لها بعد
ذلك لانها لو لم ترض بما قبضت لما مكنته من الدخول وهذا هو الوجه فى
المسئلة **مسئلة** وما ظن قبل الاختيار ان الامامية تنفرد به القول
بانه ليس للاب ان يزوج بنته الكبيرة البالغة الا باذنها وابو حنيفة يوافق
فى ذلك وقال مالك والشافعى للاب ان يزوجها بغير اذنها وقال الليث

ابن سعد لا يزوجها بغير رضاها الا الاب وحده دون الجد وغيره وقال
الشافعي يزوجها الجد ايضًا بغير اذنها دليلنا الاجماع المتردد وما يجوز ان
يُعارض المخالفون به ما يروونه عن ابي هريرة عن النبي صلعم قوله لا تنكح اليتيمة
الا باذنها فان سكتت فهو اذنها وان ابت فلا اجبار عليها والمراد باليتيمة هاهنا
البكر البالغة لوقوع الاتفاق على ان السكوت لا يكون اذنًا من غيرها والصغيرة
لا اعتبار باذنها فان قيل المراد باليتيمة في الخبر التي لا اب لها فيزوجها غير
الاب قلنا لا تسمى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت اباها لقوله عم لا يتم بعد حلم
وانما تسمى يتيمة لانفرادها عن الازواج قال الشاعر ان القبور تنكح الايامى
النسوة الارامل اليتامى فسماهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهن عن الازواج
وبعد فاذا كانت اليتيمة من لا اب لها فينبغي الا يزوج من لا اب لها احد
بلا اذنها بموجب الخبر وقد اجاز الشافعي تزويج الجد لها بغير اذنها فاذا منع
الخبر من ذلك في الجد منع في الاب لان احدًا من الامة لم يفصل بين الامرين
وايضًا ما رووه عنه عم من قوله الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأمر
في نفسها واذنها صماتها **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق
القول بانه لا حد لاقل الصداق وانه يجوز بالقليل والكثير والشافعي يقول
بذلك وقال مالك وابو حنيفة اقل الصداق ما يقطع فيه اليد والذي يقطع
فيه اليد عند مالك ثلثة دراهم وعند ابي حنيفة عشرة دراهم فان اصدقها
اقل من عشرة دراهم كمل لها عشرة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند زفر يسقط
المسمى ويجب لها مهر المثل وقال النخعي اقل الصداق اربعين درهمًا وقال

سعيد ابن جبير خمسون درهمًا دليلنا بعد اجماع الطايفة قوله تع واتوا
النساء صدقاتهن نحلة وقوله في موضع اخر فاتوهن اجورهن والقليل
يقع عليه الاسم كالكثير فيجب اجزاوه ومما يعارضون ما يروونه عنه عم من
استحل بدرهمين فقد استحل وقال فلا جناح على امرئ اصدق امراة
صداقًا قليلًا كان ام كثيرًا **مسئلة** ومما يجري مجرى المسئلة المتقدمة
قول الامامية انه يجوز ان يكون المهر تعليم شيء من القران والشافعي يوافق
في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون فيه والحجة فيه اجماع الطايفة وايضًا فقد
بينا ان الصداق يجوز ان يكون قليل المنفعة وكثيرها والتعليم له قيمة فهو
نفع وان قل ويعارضون بما يروونه من ان امراة جاءت الى النبي صلعم فوهبت
نفسها له فقال عم ما لي في النساء من حاجة فقال رجل من اصحابه فقال زوجنيها
يا رسول الله فقال امعك شيء فقال لا الى ان قال امعك شيء من القران فقال
نعم فقال عم زوجتكها بما معك من القران فقال نعم والمعنى لتعلمها شيئًا مما
معك من القران قلنا نبطل ذلك من وجهين احدهما انه عم لم يطلب في الحال
الشرف والفضل وانما طلب ما يكون مهرًا وكلامه عم لا يليق الا بالمهر والاخر
انه قال زوجتك بما معك وهذا الباء تقتضي البدل والعوض ولو اراد الفضيلة
لقال لما معك من القران **مسئلة** ومما انفردت به الامامية انه لا يتجاوز
بالمهر خمس ماية درهم جيادًا قيمتها خمسون دينارًا فما زاد على ذلك رد الى
هذه السنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة بعد اجماع الطايفة ان
قولنا مهر يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام الشرعية تتبع

فان قيل اراد زوجتك لفضيلتك بما معك من القران ؟

ما قبلناه به اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على انه يكون مهراً ولا دليل
شرعياً فيجب نفي الزيادة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان
الرجل ان يجمع بين اكثر من اربع في عقد المتعة وانه لا حد في ذلك وباقي الفقها
يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة وتبنى ذلك القول باباحة المتعة
فنقول كل من اباح نكاح المتعة جوز الجمع بين اكثر من اربع في هذا النكاح فالتفرقة
بين المسئلتين خلاف اجماع المسلمين ويمكن ان يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام
يلزم فيه السكنى والنفقة ويشق التزام ذلك فيما لا حصر له من العدد بحصر
تعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها فجاز ان لا ينحصر عدد من يجمع في هذا
العقد **مسئلة** ومما يشنع على الامامية وينسب الى التفرد به وقد وافقها
فيه غيرها القول باباحة وطي النساء في غير فروجهن المعتادة للوطي واكثر الفقها
يحظرون ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك انه قال ما ادركت
احداً اقتدي به في ديني يشك في ان وطي المراة في دبرها حلال ثم قرا نساؤكم
حرث لكم الاية وقال الطحاوي في كتابه هذا حكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم
انه سمع الشافعي يقول ما صح عن النبي صلعم في تحريمه ولا تحليله شي والقياس
انه حلال والحجة في اباحة ذلك اجماع الطائفة وايضاً قوله تع نساؤكم حرث
لكم فاتوا حرثكم انى شئتم ومعنى انى شئتم كيف شئتم وفي اي موضع اثرتم فلا يجوز
حمل لفظة انى هاهنا على الوقت لان لفظة انى تختص الاماكن وقد تستعمل في الاوقات
واللفظة المختصة بالوقت ايان شئتم ولا فرق بين قولهم الق زيداً انى كان واين كان
في عموم الاماكن على انا لو سلمنا ان الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الامرين معاً

من الاوقات والاماكن واما من ادعى ان المراد بذلك اباحة وطي المرأة من جهة
دبرها في قبلها بخلاف ما انكرهه اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهر بغير دليل
والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه واما الطعن على هذه القراءن بغير دليل والظاهر
متناول لما قالوه ولما قلناه واما الطعن على هذه الحجة الدلالة بان الحرث لا يكون
الا بحيث النسل وقد سمى الله تع النساء حرثاً فيجب الدلالة بان الحرث لا يكون الا
ان يكون الوطي حيث يكون النسل فليس بشي لان النساء وان كن لنا حرثاً فقد
ابيح لنا وطؤهن بلا خلاف في ما غير موضع الحرث كالوطي دون الفرج وما شبهه
ولو كان ذكر الحرث يقتضي ما ذكروه لبنا في ان نقول نساؤكم حرث لكم فاتوا
حرثكم انى شئتم من قبل او دبر وقد علمنا ان ذلك صحيح غير متناف ولا يمكن الاستدلال
على اباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها من قوله تع اتاتون الذكران من العالمين
وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم عادون وقالوا لا يجوز ان يدعوا
الى التعوض عن الذكران بالازواج الا وقد اباح منهن في الوطي مثل ما يلتمس من
الذكران وكذلك قالوا في قوله تع هؤلاء بناتي هن اطهر لكم فان العقل يقتضي ان في
بناته المعنى المطلوب من الذكران وذلك انه لا حجة في هذا الضرب من الكلام لانه
غير ممتنع ان يذمهم باتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطي النساء وان كان
في الفروج المعهودة لاشتراك الامرين في الاستمتاع واللذة وقد يغني الشيء عن
غيره وان لم يشاركه في جميع صفاته اذا اشتركا في الامر المقصود ولو صرح بما قلناه
حتى يقول اتاتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم
من الوطي في القبل لكان صحيحاً لانه عوض ومغني عما يلتمس من الذكران

كتاب الطلاق

وما انفردت به الامامية القول بان الطلاق
لا يقع مشروطًا وان وجد شرطه وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوقعوا الطلاق
عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به والدليل على صحة ما ذهبنا اليه بعد
اجماع الطايفة أن لا يتعلق به حكم الفرقة لان الفرقة حكم شرعي والشرع هو
الطريق اليه فاذا انتفى الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي فان قيل وما الدليل
على ان الطلاق المشروط غير مشروع قلنا لا شبهة في ان الله جل وعز ما شرع
لمريد الطلاق ان يعلقه بشرط ربما حصل ذلك وربما لم يحصل وهو من نيته و
فقده على غرر فكيف يسوغ لقاصد الى امر فعل ما لا يطابق بقي غرضه وما يجوز
معه الا يحصل مراده وانما شرع له ان يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي لا
جماع فيه وان نقول انت طالق وهذا مما لا يخفى على متامل ان ثبوت الزوجية متيقن
فلا ينتقل عنه الى التحريم الا بيقين ولا يقين في الطلاق المشروط **مسألة** ومما
انفردت الامامية به القول بان شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق متى
فقد لم يقع الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطايفة
قوله جل ثناؤه يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن واحصوا
العدة واتقوا الله ربكم الى قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فامر تعالى بالاشهاد وظاهر الامر في عرف الشرع
يقتضي الوجوب فليس لهم ان يحملوا ذلك هاهنا على الاستحباب فلا يخلو قوله
جل ثناؤه واشهدوا من ان يكون راجعًا الى الطلاق كانه قال اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او ان يكون راجعًا الى الفرقة او الى الرجعة

التي عبر تعالى عنها بالامساك ولا يجوز ان يرجع ذلك الى الفرقة التي ليست ههنا
شيئًا يوقع ويفعل وانما هو العدول عن الرجعة وانما يكون مفارقًا لها بان لا يراجعها
فتبين بالطلاق السابق على ان احدًا لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة فظاهر
الامر يقتضي الوجوب ولا يجوز ان يرجع الامر بالشهادة الى الرجعة لان احدًا
لا يوجب فيها الاشهاد وانما هو مستحب فيها فثبت ان الامر بالاشهاد راجع
الى الطلاق فان قيل كيف يرجع الى الطلاق مع بعد ما بينهما قلنا اذا لم يلق الا
بالطلاق وجب عوده اليه مع بعد وقرب فان قيل اي فرق بينكم مع حملكم هذا
الطلاق الشرط على الطلاق وهو بعيد منه في اللفظ وذلك مجاز وعدول عن
الحقيقة وبيننا اذا حملنا الامر بالاشهاد هاهنا على الاستحباب ليعود الى الرجعة
القريبة منه في ترتيب الكلام قلنا حملها ظاهر في الوجوب على الاستحباب خروج
عن عرف الشرع بلا دليل ورد الشرط الى ما بعد عنه اذا لم يلق بما قرب ليس بعدول
عن حقيقة ولا استعمال توسع وتجوز والقران والخطاب كله مملو من ذلك قال الله
جل ثناؤه انا ارسلناك شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا لتومنوا بالله ورسوله وتعزروه
وتوقروه وتسبحوه والتسبيح وهو متاخر في اللفظ لا يليق الا بالله جل ثناؤه
دون رسوله صلعم **مسألة** ومما انفردت الامامية به ان الطلاق يقع بلفظ
واحد وهو قوله انت طالق ولا يقع بفارقتك وسرحتك ولا باعتدي وحبلك
على غاربك وبرية وبتة وبتلة وكل لفظ على ما ذكرناه واختلف الفقهاء في الفاظ
الطلاق فقال ابو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما يضمن الطلاق خاصة والباقي
كنايات ويقع الطلاق بها مع النية وقال الشا فصريح الطلاق ثلثة الفاظ

الطلاق والفراق والسراح وباقي الالفاظ كنايات لا يقع بها الطلاق الا
مع مقارنة النية وتقع من ذلك ما ينوي به وقسم الكنايات الى قسمين ظاهرة نحو
قوله خلية وبرية وبتة وباين وحرام والكنايات الباطنة نحو قوله
اعتدي واستبرئي رحمك وتقنعي وحبلك على غاربك وقال مالك الكنايات
الظاهرة اذا لم ينويها شيئا وقع الطلاق الثلث وان نوى واحدة او اثنتين فان
كانت المراة غير مدخول بها كان على ما نواه وان كانت مدخولا وقعت الثلث على
كل حال واما الكنايات الباطنة فقال في كلمتين منها وهي قوله اعتدي واستبرئي
رحمك ان لم ينوها شيئا وقعت تطليقة رجعية وان نوى شيئا كان على ما نواه
ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق والحجة لما
نذهب اليه بعد اجماع الطايفة ان الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت الا بادلة
الشرع بلا خلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها وما عداها من الالفاظ
لم يقم دليل على وقوعه بها فيجب نفي وقوعه لان الحكم الشرعي لا بد من نفيه اذا انتفى
الطريق اليه وايضا فان الفاظ القران كلها واردة بلفظ الطلاق مثل قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وما اشبه ذلك وطلقتم مشتق من لفظ الطلاق
دون غيره من الالفاظ فينبغي ان لا يتعلق الحكم الا بهذا اللفظ فان قيل معنى طلقتم
فارقتم والفراق قد يكون بالفاظ مختلفة قلنا هذا خلاف الظاهر لان لفظ طلقتم
مشتق من حدث فيه طاء ولام وقاف كما ان لفظ ضرب مشتق من حدث فيه
ضاد وراء وباء ومن فعل ما فيه معنى الضرب لا يقال ضرب فكذلك لا يقال فيمن فعل
ما فيه معنى الطلاق طلق فان قيل لفظة الطلاق شرعية قلنا معاذ الله هذه

لفظة لغوية معروفة في خطاب اهل اللغة وانما يتبعها احكام شرعية لا تعرف
في اللغة مسألة ومما انفردت الامامية به اعتبارهم في اللفظ بالطلاق
النية وان المتلفظ بذلك اذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون الى ان الفاظ الطلاق الصريحة لا
تفتقر الى النية وانما يفتقر الى النية كنايات الطلاق والحجة لنا بعد اجماع الطائفة
ان الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي ولا يثبت الاحكام الشرعية الا
بادلة شرعية وقد علمنا انه اذا تلفظ بالطلاق ونواه فان الفرقة الشرعية
تحصل بلا خلاف بين الامة وليس كذلك اذا لم ينو ولا دليل من اجماع ولا
غيره يقتضي حصول الفرقة من غير نية فان ذكروا في ذلك اخبارا رووها فكلها
اخبار احاد لا يوجب علما ولا عملا وهي معارضة باخبار ترويها الشيعة تتضمن
ان الطلاق بغير نية لا حكم له ولا تاثير ومما يمكن ان يعارضوا به ما يروونه عن النبي
صلعم من قوله الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى والمراد ان الاحكام انما ثبتت
الاعمال في الشريعة بالنيات لان من الاعمال ان النيات لا تدخل العمل في ان يكون
عملا واذا كانت الفرقة بين الزوجين من احكام الطلاق الصحيح وقد نفى
النبي صلعم الاحكام الشرعية عما لم تصاحبه النية من الاعمال فوجب ان لا يقع
طلاق لا نية معه وبمثل هذه الطريقة نعلم ان طلاق المكره لا يقع فان الشافعي
ومالك والاوزاعي يوافقونا في انه لا يقع وانما يخالف فيه ابو حنيفة واصحابه
لانا اذا كنا قد دللنا على ان الطلاق يفتقر الى النية والاختيار والمكره لا نية له
في الطلاق وانما اكره على لفظه فيجب ان لا يقع طلاقه ويمكن ان يعارضوا زايدا

على ما ذكرناه بما يروونه عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبى صلعم من قوله رفع
عن امتى الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وانما المراد لا محالة احكام هذه
الامور المتعلقة بها فان قيل المراد به رفع الاثم قلنا نحمله على الامرين لانه لا تنافى
بينهما وايضا ما روته عايشة من ان النبى صلعم قال لا طلاق ولا عتاق فى اغلاق
وفسر ابو عبيد القسم ابن سلام الاغلاق هاهنا بالاكراه وبمثل ما ذكرناه ايضا
نعلم ان طلاق السكران غير واقع ووافقنا فى ذلك ربيعة والليث ابن سعد
وداوود وخالف باقى الفقها وقالوا ان طلاق السكران يقع وانما قلنا ان ادلتنا
تتناول السكران لان السكران لا قصد له ولا ايثار وقد بينا ان الطلاق يفتقر
الى الايثار والاختيار وعلى مثل ما ذكرناه يعتمد فى ان طلاق الغضبان الذى
لا يملك اختياره لا يقع وان خالف باقى الفقها فى ذلك فان استدلوا بما يروونه
عنه عم من قوله ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق
والهزل ما لا نية فيه وقد جعله النبى عم فى الطلاق مثل الجد قلنا هذا ايضا خبر
واحد وقد دللنا على ان اخبار الاحاد لا يعمل بها فى الشريعة ثم نقول اذا سلمناه
ان الهزل ليس هو الذى يقصد ولا يعتمد ولا نية لصاحبه وانما هو الفعل
الذى ليس الغرض فيه صحيحا موافقا للحكمة فان اللاعب بالشطرنج وما جرى
مجراها يسمى هازلا غير جاد وان كان ناويا قاصدا من حيث كان غرضه غير حكمى
وكانه اراد ان طلق وغرضه بالطلاق الذى قصده ونواه اضحاك ضاحك
وارضى من لا يجب ارضاوه فان الطلاق يقع ويكون فى حكم الجد فى الوقوع
واللزوم وان كان هزلا من حيث فقد الغرض الحكمى فان قيل فيجب اذا سمعنا

متلفظا

متلفظا بالطلاق على الشرايط التى تقترحونها اذا ادعى انه لم ينو الطلاق
بقلبه ان يصدقه قلنا كذلك نقول فان كان صادقا فيما قال فلا تبعة عليه وان
كان كاذبا فى نفى النية فقد اثم وحرج وعلى الظاهر انه لم يطلق كانه لو طلق
مسرا من كل احد ولم يقف على حاله سواه فانه يكون مطلقا فيما بينه وبين
الله تع وعلى الظاهر غير مطلق فان قيل فما تقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات
ولم يدر هل نوى ام لم ينو قلنا اذا سمعنا تلفظه بالطلاق ولا اكراه ولا امارة
لنفى الاختيار فالظاهر انه وقع عن ايثار ونية وانما يخرج عن هذا الظاهر اذا
قال انا ما نويت الطلاق وانكر النية ودفعها فاما اذا مات عقيب القول فهو مطلق
على الظاهر محكوم عليه فى الشريعة بالفرقة مسئلة ومما انفرد به الامامية
القول بان الطلاق فى الحيض لا يقع وخالف باقى الفقها فى ذلك وذهبوا الى
وقوعه الا ابن علية فانه روى عنه ان الطلاق فى الحيض بدعة ومعصية وان
اختلف فى وقوعه لان الله تع قال فطلقوهن لعدتهن وفسروا ذلك بالطهر
الذى لا جماع فيه واذا ثبت ان الطلاق فى الحيض بدعة ومخالف لما امر الله تع
بايقاع الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لانا قد بينا ان النهى بالعرف الشرعى يقتضى
الفساد وعدم الاجزا وايضا فان الطلاق حكم شرعى بغير شبهة ولا سبيل
الى اثبات الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد ثبت باجماع انه اذا طلق
فى طهر مع باقى الشرايط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك فى طلاق الحيض
فيجب نفى وقوعه ويمكن ان يورد عليهم على سبيل المعارضة ما يروونه من ان ابن
عمر طلق امراته وهى حايض فسال عمر عن النبى صلعم عن ذلك فرده عليه ولم يره

فى الحيض لا يقع والحجة لنا بعد اجماع الطائفة
انه لا خلاف ان الطلاق
بدعة ومعصية وان اختلف فى وقوعه ولان
الله تعالى قال فطلقوهن لعدتهن وفسروا ذلك
بالطهر الذى لا جماع فيه واذا ثبت ان الطلاق
فى الحيض صح

شيئا وهذا صريح في عدم وقوعه وتاثيره فان قالوا المراد بذلك لم نره شيئا او لم نره طلاقا
باينا قلنا الظاهر من لفظة شي مع نفي عدم التاثيرات كلها ولو اراد ما ذكرتم لعدل عن هذه
العبارة الى ان نقول لم يره شيئا او باينا على انا نحمل ذلك على ما قلتم وقلنا لان اللفظ اذا
احتمل الكل حمل على جميعه ويعارضون ايضا بما يروونه من ان ابن عمر طلق امراته وهي
حايض فقال النبي صلعم لعمر ابيه مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر
ثم ليطلقها ان شا وامر النبي صلعم ظاهره الوجوب واذا امر بالمراجعة واوجبها دل على
ان الطلاق لم يقع فان قيل اذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فاي معنى لقوله مره فليراجعها
والرجعة لا تكون الا بعد الطلاق سبق قلنا معنى فليراجعها اي يردها الى منزله و
لا يفارقها فان ابن عمر كان فارقها واعتزلها لما طلقها في الحيض وظن ان طلاقه
واقع فاخبره النبي صلعم فان قوله غير موثر وان الطلاق لم يقع وامره بالعود الى ما كان
عليه وقد يقول احدنا لمن تلفظ بما ظن انه طلاق وليس هو في الحقيقة كذلك رد زوجتك
اليك وراجعها ولا تفارقها وليس هناك طلاق واقع فان قيل اي فرق بين تركهم
ظاهر قوله فليراجعها الذي لا يفيد الا الرجعة بعد الطلاق وبين تركنا ظاهر الايجاب
في قوله فليراجعها وجعلنا ذلك على الاستحباب لنسلم ظاهر لفظة الرجعة قلنا الفرق
بين الامرين ان ظاهر الامر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس ظاهر
لفظة رجوع يقتضي وقوع الطلاق قبلها لانا قد بينا انه قد يقال لمن لم يطلق واخرج
امراته واعتزلها ظانا انه قد طلق ردها وراجعها واعدها فذلك حقيقة غير
مجاز مسئلة ومما انفرد به الامامية القول بان الطلاق الثلث بلفظ واحد لا يقع
وباقي الفقها يخالفون في ذلك وقد روي ان ابن عباس رحمه الله وطاوس يذهبان

الى ما تقول له الامامية وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف ان الحجاج بن ارطاة كان
يقول ليس الطلاق الثلث بشي وحكى في هذا الكتاب عن محمد بن اسحق ان الطلاق
الثلث يرد الى واحدة دليلنا بعد الاجماع المتردد ان يدل على ان المشروع في الطلاق
ايقاعه متفرقا وقد وافقنا مالك وابو حنيفة على ان الطلاق الثلث في الحال الواحدة
محرم مخالف السنة الا انهما يذهبان مع ذلك الى وقوعه وذهب الشافعي الى ان
الطلاق الثلث في الحال الواحدة غير محرم والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله
تع الطلاق مرتان ولم يرد بذلك الخبر لانه لو اراده لكان كذبا وانما اراد الامر فكانه
قال تع طلقوا مرتين وجرى مجرى قوله تع ومن دخله كان امنا والمراد يجب ان تؤمنوه
والمرتان لا يكونان الا واحدة بعد اخرى ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون
مطلقا مرتين كما ان من اعطا درهمين مرة واحدة لم يعطها مرتين فان قيل العدد
اذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق مثاله اذا قال له علي ماية درهم مرتان واذا ذكر
العدد عقيب فعل اقتضى التفريق مثاله ادخل الدار مرتين او ضربت مرتين
والعدد في الاية عقيب اسم لا فعل قلنا قد بينا ان قوله تع الطلاق مرتان ان معناه
طلقوا مرتين فالعدد مذكور عقيب فعل لا اسم فان قيل اذا ثبت وجوب تفريق
الطلاق فلا فرق بين ان يكون في طهر واحد او طهرين وانتم لا تجوزون تفرقته
في طهر واحد قلنا اذا ثبت وجوب التفريق وكل من اوجبه يذهب الى انه لا يكون
الا في طهرين فان قيل فاذا كان الثلث لا يقع فاي معنى لقوله انه لا تدري لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا وانما المراد انك اذا خالفت السنة في الطلاق وجمعت بين
الثلث وفوتت ما جعل الله تع لك من ان تسوق نفسك الى المراجعة فلا يتمكن منها

قلنا قوله تع لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرًا مجمل غير مبين فمن اين لكم انه اراد
ما ذكرتم والظاهر غير ذلك على ما هو الامر الذى يحدثه الله تع والاشبه بالظاهر ان يكون
ذلك الامر الذى يحدثه الله تع متعلقًا بتعدى حدود الله تع لانه تع قال تلك حدود الله
فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرًا
ويشبه ان يكون المراد لا تدرى ما يحدثه الله من عقاب يعجله فى الدنيا على تعدى حدوده
وهذا اشبه بما ذكرناه واقل الاحوال ان يكون الكلام يحتمله فسقط تعلقهم وقد قيل
ان قوله تع لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرًا متعلق بالنهى عن اخراجهن من بيوتهن
للتاكيد واله فى المراجعة وهذا ايضًا مما يحتمله الكلام فمن اين لهم ان المراد ما ذكروه
وقد تعلقوا فى ان الطلاق الثلث فى حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل ابن سعد
الساعدى قال لاعن رسول الله صلعم بين العجلانى وزوجته فلما تلاعنا قال الزوج
ان امسكتها فقد كذبت عليها هى طالق ثلثًا فقال النبى صلعم لا سبيل لك عليها وموضع
الاستدلال منه ان العجلانى كان قد طلق فى وقت لم يكن له ان يطلق فيه فطلق ثلثًا
فبين له النبى صلعم حكم الوقت وانه ليس له ان يطلق فيه ولم يبين له حكم العدد ولو كان
ذلك العدد محرمًا وبدعة لبينه والجواب انه لا دلالة للشافعى فى هذا الخبر لان الفرقة
بلعان الزوج قد كانت واقعة عنده وانما يلفظ بالطلاق الثلث بعد ما بانت منه فلم
يكن لتلفظه حكم فان قال فلا انكر النبى على العجلانى التلفظ بالثلث فى وقت واحد قلنا
قالا انكر عم اعتقاده ان طلاقه يؤثر بعد اللعان والعذر فى ترك انكار هذا هو
العذر فى ترك انكار ذلك على ان خبر العجلانى وما اشبهه من الاخبار خبر واحد
وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب علمًا ولا عملًا وهو معارض باخبار كثيرة تتضمن

ارتفاع

ارتفاع التطليقات الثلث فى الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فان احتج من يذهب
الى ان الطلاق الثلث يقع وان كان بدعة بما روى فى حديث ابن عمر من انه قال للنبى صلعم
ارايت لو طلقتها ثلثًا فقال عم اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك فالذى يبطل ذلك
انه لا تصريح فى قوله ارايت لو طلقتها ثلثًا وانى كنت افعل ذلك بكلمة واحدة وحالة
واحدة ويجوز ان يكون مراده انى لو طلقتها ثلثًا فى ثلثة اطهار يتخللها المراجعة
فلا شبهة فى ان من طلق امرأته ثلثًا فى ثلثة اطهار انه يسمى مطلقًا ثلاثًا فاذا قيل
لا فائدة على هذا الوجه فى قوله عم اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك قلنا يحتمل
ذكر المعصية امرين احدهما ان يكون النبى عم كان يعلم من زوجة ابن عمر خيرًا وبرًا
يقتضيان المعصية بفراقها والامر الاخر انه مكروه للزوج ان يخرج نفسه من
التمكن من مراجعة المرأة لانه لا يجوز كيف ينقلب قلبه ويعاوده الدواعى القوية
الى مراجعتها فاذا اخرج امرها من يده ربما هم بالمعصية ومن ابان زوجته بالتطليقات
الثلث فى الاطهار الثلثة والمراجعة فى خلال ذلك فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح
زوجًا غيره ووجه كراهية ذلك ما ذكرناه وجواب ثانى فى تاويل الخبر وهو ان يحمل
قوله عم بانت زوجتك على انها اذا خرجت من العدة بانت فان المطلق ثلثًا بلفظ
واحد يقع منه تطليقة واحدة على الصحيح من مذهبنا فاذا طلقها بكلمة واحدة ثلثًا
وخرجت من العدة بانت منه وانما عصى ربه لانه ابدع بالجمع بين التطليقات الثلث
فى الحالة الواحدة فان تعلقوا ايضًا بما يروونه من ان عبد الرحمن طلق امراته تماضر
ثلثًا فجوابه انه يجوز ان يكون طلقها فى اطهار ثلثة مع مراجعة تخللت وليس
فى ظاهر الخبر انه طلقها بلفظ واحد او حالة واحدة وهذه الطريقة التى سلكناها

يمكن ان نطرد في جميع اخبارهم التي تعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كله ونهجناه فلا معنى للتطويل بذكر جميع الاخبار على ان اخبارهم معارضة باخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي ان الطلاق الثلث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين انه قال حدثني من لا اتهم ان ابن عمر طلق امراته ثلثا وهي حايض فامره النبي عم بان يراجعها وبما رواه الحسن قال اتى عمر برجل طلق امراته ثلثا بفم واحد فابانها منه فقيل له انك بالامس رددتها عليه فقال خشيت ان يتتابع فيه السكران والغيران وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول ان الطلاق كان على عهد النبي صلعم وعهد ابي بكر وصدر من امارة عمر طلاق الثلث واحدة ثم جعلها عمر بعد ذلك ثلثا وروى عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فساله رسول الله صلعم كيف طلقتها فقال طلقتها ثلثا قال في مجلس واحد قال نعم قال عم انما تلك واحدة فراجعها ان شئت قال فراجعها والاخبار المعارضة لاخبارهم اكثر من ان تحصى

مسئلة وممّا انفردت به الامامية القول بان الطلاق بعد الطلاق وان كان في طهرين او طهر واحد لا يقع الا بعد تخلل المراجعة والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة وان جعل ذلك بدعة فانه يذهب الى وقوعه ولزومه والحجة لنا بعد اجماع الطايفة انا قد دللنا على ان ايقاع الطلاق بعد الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف السنة وقد بينا ان التحريم في الشرع يتبعه الفساد ونفي الاحكام الشرعية وايضا فان من طلق على الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه واثر ومن اتبع الطلاق الطلاق من مراجعة لا اجماع ولا دليل على وقوع طلاقه فيجب ان يحكم بنفيه فان قيل كيف تذهبون الى ان المطلق ثلثا بكلمة واحدة تقع من طلاقه واحدة وهو مبدع مخالف للسنة وعندكم ان البدعة لا يلحقها حكم شرعي قلنا انما ابدع من جمع بين الثلث في فم فقوله ثلثا الى قوله انت طالق فالغينا من كلامه ما هو خلاف السنة وهو قولنا ثلثا واسقطنا كلية واوجبنا وقوع تطليقة واحدة لانه بقوله انت طالق قد تلفظ بلفظ الطلاق والمسنون فيه فيجب اذا تكامل باقي الشرايط ان يقع واحدة وجرى ذلك مجرى ان يقول انت طالق ويتبع ذلك بلفظ لا تاثير له مثل قوله قام زيد ودخلت الدار وقد علمنا انه لو اتبع ذلك بشيء مما ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من ان يكون واقعا وان اتبعه بهذيان لا حكم له فاذا قيل لم ليس له ان يقول لها انت طالق ثم يقول ثلثا فيجب ان لا يقع طلاقه قلنا ولم ليس له ان يقول لها انت طالق ثم يسبعها ومع ذلك فاو فعل خالف السنة ووقع طلاقه لانا قد بينا انه ما خالف السنة فيما وقع به الطلاق وانما خالفها في غيره

مسئلة وممّا انفردت به الامامية قولهم ان الطلاق لا يقع الا بالتعيين والتمييز فاذا قال الرجل لاربع نسوة احدكن طالق فكلامه لغو لا حكم له في الشريعة وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري وعثمن البتي والليث اذا لم ينو واحدة بعينها حين قال فانه يختار ايتهن شا فوقع الطلاق عليها والباقيات نساؤه وقال مالك اذا لم ينو واحدة بعينها طلق عليه جميع نسايه وقال الشافعي اذا قال لامراتيه احديكما طالق ثلاثا منع منها حتى تبين فان قال لم ارد هذه كان اقرارا منه بالاخرى والحجة لنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه مع التعيين ولا دليل على وقوعه مع الجهالة

ويجب نفي وقوعه وايضًا فلا خلاف في ان المشروع في الطلاق تسمية المطلقة
والاشارة اليها بعينها ورفع الجهالة عنها واذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشروع
وقد بينا ان الفساد تابع لما خالف الشرع ومذهب مالك ابعد من مذهب الجماعة
لانه انما طلق واحدة كانت لا بعينها فكيف يطلق عليه جميع نسايه وقول غيره
من الفقها في هذه المسئلة اقرب الى الصواب **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
ان تعليق الطلاق بجزء من اجزا المرأة اي جزء كان لا يقع به الطلاق وخالف باقي
الفقها في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه الا زفر اذا علق الطلاق بما يعبر به
عن جملة البدن مثل الراس والجسد او عن جزء سايغ مثل ربعك او نصفك
وقع الطلاق ولا يقع بما عدا ذلك وقال الشافعي اذا علقه بكل بعض من ابعاضها
مثل يدك او رجلك او شعرك وغير ذلك من الابعاض وقع الطلاق ووافقه
على ذلك ابن ابي ليلى وزفر ومالك والليث وابن حي دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع
الطايفة ان تعليق الطلاق ببعضها ليس من الالفاظ المشروعة في الطلاق
فيجب الا يقع وايضًا فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت انه اذا علقه بها وكملت
الشرايط وقع ولم يثبت انه اذا علقه ببعضها وقع الحكم الشرعي يجب نفيه لانتفاء
دليل شرعي عليه ومما يمكن ان يستدل به قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النسا
فطلقوهن لعدتهن فجعل الطلاق واقعًا بما يتناوله اسم النسا واليد والرجل
لا يتناولهما هذا الاسم بغير شبهة وفرق ابو حنيفة بين الرقبة والراس والفرج
وبين اليد والرجل لانهم يقولون عندي كذى وكذى راسًا من العبيد والاما وكذى
كذى رقبة وكذى كذى فرجًا غير صحيح لان جميع ما ذكرناه مجاز واستعارة وكلامنا

على الحقايق ولان اليد قد يعبر بها ايضًا عن جميع البدن لانهم رووا عن النبي
صلعم انه قال على اليد ما اخذت حتى ترده اراد به الجملة وقال الله تع تبت يدا
ابي لهب وتب وقال تع فبما كسبت ايديهم وانما اراد الجملة دون البعض
كتاب الظهار ومما انفردت به الامامية القول بان الظهار
لا يثبت حكمه الا مع القصد والنية وخالف باقي الفقها في ذلك ولم يعتبروا
النية فيه ومنع الليث ابن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران
واجازه بعض الفقها وكل شي احتججنا به في النية معتبرة في الطلاق فهو
حجة هاهنا فلا معنى لاعادته **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان
الظهار لا يقع الا في طهر لا جماع فيه بمحضر من شاهدين فمتى اخل بشرط
مما ذكرناه لم يقع ظهار وخالف باقي الفقها في ذلك والحجة لنا بعد اجماع
الطايفة ان الظهار حكم شرعي وانما يثبت في الموضع الذي يدل الشرع
على ثبوته واذا وقع مقارنًا للشروط التي ذكرناها فلا خلاف بين الامة في
لزوم حكمه وليس كذلك اذا اختل بعض هذه الشروط لانه لا دليل شرعي
على لزومه مع فقد الشروط التي اعتبرناها فيجب نفي وقوعه **مسئلة** ومما
انفردت به الامامية القول بان الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطًا باي شرط كان
وخالف باقي الفقها في ذلك والحجة لنا في هذه المسئلة الحجة في المسئلة التي تقدمتها
بلا فصل ولا معنى للتكرار **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان الظهار لا يثبت
حكمه مع الجهالة ولا بد فيه من التعيين والتمييز اما بالاشارة او التسمية ومن قال
لنسايه احداكن علي كظهر امي لا حكم لقوله وخالف باقي الفقها في ذلك والحجة لنا

الظهار

بعد الاجماع المتردد ان الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق انه يقع مع التعيين
ولم يثبت انه واقع مع الجهالة **مسئلة** ومما انفردت الامامية به القول بان
الظهار لا يقع الا بلفظ الظهر ولا يقوم مقامها تعليقه بجزء من اجزاء الام
او عضو منها اي عضو كان وخالف باقي الفقهاء فقال ابو حنيفة واصحابه اذا
قال انت علي كيد امي او راسها او ذكر شيئا يحل له النظر اليه منها لم يكن مظاهرا
فان قال كبطنها او فخذها وما اشبه ذلك كان مظاهرا لانه يجري مجرى الظهر
في انه لا يحل له النظر اليها وقال ابن القسم قياس قول مالك انه يكون مظاهرا
بكل شي من الام وقال الثوري والشافعي اذا قال انت علي كراس امي او كيدها فهو
مظاهر لان منها بذلك محرم عليه والحجة لنا بعد اجماع الطايفة ما تقدم من ان
الظهار حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه اذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي
الاعضا وايضا فان الظهار مشتق من لفظة الظهر فاذا علق باليد وما اشبهها
بطل الاسم المشتق من الظهر ولم يجر اجراؤه فاذا قيل في اليد معنى الظهر قلنا
الاتفاق في معنى التحريم لا يوجب ان يكون اليد ظهرا والاسم مشتق من الظهر
دون غيره **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من ظاهر ثم جامع
قبل ان لزمته كفارتان ووافق الامامية في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي
الفقهاء واوجبوا كفارة واحدة دليلنا الاجماع المتردد واعتبار اليقين ببراءة الذمة
فان ذلك لا يحصل الا مع الكفارتين دون الواحدة فان قيل اذا كانت الكفارة
انما تلزم بالعود وهو امساكها زوجة والمقام على استباحة التمتع بها دون الجماع
بدلالة قوله تع من قبل ان يتماسا فبالعود تلزم كفارة واحدة والجماع لا يوجب

كفارة اخرى قلنا الواجب بحكم الظهار اذا وقع العود الكفارة فاذا جامع قبل ان
يكفر لا يمتنع ان يلزمه اخرى عقوبة **كتاب الايلا** **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بان الايلا لا يكون الا باسم الله تع دون غيره ولو قال ان
قربتك فلله علي صوم او صلوة لم يكن موليا وقال ابو حنيفة وابو يوسف اذا
قال ان قربتك فلله علي صلوة لا يكون موليا وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي
والشافعي هو مول واذا قال لله علي صوم كان موليا في قولهم جميعا والحجة لنا
بعد اجماع الطايفة ان الايلاء يتعلق به حكم شرعي وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي
يتفق عليه ولم يدل دليل على ثبوت حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته
مسئلة ومما انفردت الامامية به ان الايلاء لا يقع في حال الغضب الذي لا
ينضبط الانسان معه نفسه ولا مع الاكراه ولا بد فيه من القصد وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وانه لا يقع مع الغضب والاكراه
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ان من حلف الا يقرب زوجته وهي
موضع خوفا من ان تحمل فينقطع لبنها فيضر ذلك بولدها لا يكون موليا وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وروي عن الاوزاعي موافقة الامامية وقال مالك لا يكون
موليا لانه اراد صلاح ولده ولم يرد الامتناع من الجماع الاضرار بالمراة والحجة
لنا بعد اجماع الطايفة ان انعقاد الايلا حكم شرعي وقد ثبت انعقاده في موضع
الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي فيجب نفيه بنفي
الدليل الشرعي فان احتجوا بعموم قوله قوله تع الذين يؤلون من نسائهم تربص
اربعة اشهر فالجواب ان العموم يخص بالدليل وبعد فالاية يقتضي وجوب

التربص فيمن الى ونحن نمنع من كون من قال لمرضعة لا اقربك في الرضاع موليا
فلا نسلم لاينا ولئن فان قيل هذا يوجب الا ينعقد الايلا في مصلحة للرجل او لزوجته
او لولده على كل حال في غير الرضاع ايضا قلنا كذلك نقول واليه نذهب

كتاب اللعان

ومما كان الامامية منفردة به وان جمهور الفقها على خلافه
القول بان الرجل اذا قال لامرأته يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يوجب اللعان
بينهما وانما يكون قاذفا والذي يوجب اللعان ان يقول رايتك تزنين ويضيف
الفاحشة منها الى مشاهدته او ينفي ولدا او حملا ووافق مالك والليث في هذه
الجملة والحجة لنا اجماع الطايفة وايضا فان اللعان يتعلق به احكام شرعية والطريق
الى اثبات ما يوجبه ادلة الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق انه
يوجب اللعان ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب نفي ايجابه اللعان

مسئلة ومما
انفردت الامامية به ان من قذف امرأته وهي خرسا او صما لا تسمع شيئا فرق
بينهما واقيم عليه الحد ولم تحل له ابدا ولا لعان بينهما وخالف باقي الفقها في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه اذا قذف الاخرس امرأته لم يحد ولم يلاعن وقال
الاوزاعي اذا قذف امراته وهي خرسا الحق به ولدها ولا حد عليه ولا لعان و
وقال مالك والشافعي يلاعن الاخرس اذا قذف امراته بالاشارة دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانما وجب الفرقة والحد على الزوج اذا قذف زوجته
وهي خرسا لان الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان والملاعنة للخرسا لا تصح
وقول الاوزاعي ان الولد يلحق بمن قذف امراته وهي خرسا صحيح لان اللعان
اذا لم يصح وقوعه بينها لخرس الامرأة فالولد لاحق واما نفيه الحد عنه فغلظ

فغلظ منه لانه قاذف لم يبطل عنه الحد اللعان فالحد لازم فيه

مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان من لاعن زوجته وجحد ولدها ثم رجع بعد ذلك
فاقر بالولد فانه يضرب حد المفتري ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك
الولد ويورث من هذا المولود اخوته من قبل امه ولا يورث هو منه اخوته من
جهة ابيه ولست اعرف موافقا للامامية من مخالفها في هذه المسئلة والدليل
على صحة هذا المذهب الاجماع المتردد وايضا فان الاحتياط فيه لان اقراره بالولد
بعد نفيه يغلب ان القصد به الطمع في الميراث واذا حرم الميراث كان ذلك صارفا
عن هذا القصد ومقتضيا ان الاقرار بعد الجحود مع حرمان الميراث انما هو
لتحري الحق والقصد دون غيره مسايل

كتاب العدة

ومما يظن انفراد الامامية به القول بان الايسة من النسا من المحيض اذا كانت
في سن من لا تحيض لا عدة عليها متى طلقت وكذلك من لم يبلغ المحيض اذا لم
يكن مثلها من يحيض لا عدة عليها وباقي الفقها يخالفون في ذلك ويوجبون العدة
على الايسة من الحيض وعلى التي لم يبلغه على كل حال وعدة هولا عندهم الاشهر
وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الامامية وان كان فيهم من يذهب اليه ويعول
على اخبار احاد في ذلك لا حجة فيها وليس بمذهب لجميع الامامية فيلحق ما
اجمعوا عليه والذي اذهب انا اليه ان على الايسة من الحيض والتي تبلغه العدة
على كل حال من غير مراعاة للشرط الذي حكيناه عن اصحابنا والذي يدل على صحة هذا
المذهب قوله تع واللايي يئسن من المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلثة اشهر واللايي لم يحضن وهذا صريح في ان الايسات من المحيض واللايي

لم يبلغن عدتهن الاشهر على كل حال لان قوله تع واللائي لم يحضن معناه واللائي
لم يحضن كذلك فان قيل كيف تدعون ان الظاهر يقتضي ايجاب العدة على ما ذكرتم
على كل حال وفي الاية شرط وهو قوله تع ان ارتبتم قلنا اول ما نقوله ان الشرط المذكور
في الاية لا ينفع اصحابنا لانه غير مطابق لما اشترطوه وانما يكون نافعا لهم الشرط
لو قال تع ان كان مثلهن لا يحيض في الايسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض فاذا
كان مثلهن يحيض واذا لم يقل تع ذلك وقال جل وعز ان ارتبتم وهو غير الشرط
الذي يشرطه اصحابنا فلا منفعة لهم به وليس يخلو قوله تع ان ارتبتم من ان يريد
به ما قاله جمهور المفسرين واهل العلم بالتاويل من انه تع اراد به ان كنتم مرتابين
في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين بمبلغها فقد رووا ما يقوي ذلك من ان سبب
نزول هذه الاية وهو ما ذكرناه من فقد العلم فروى مطرف عن عمرو بن سالم قال
ابي ابن كعب يا رسول الله ان عددا من عدد النسا لم يذكر في الكتاب الصغاير
والكبار واولات الاحمال فانزل الله عز وجل واللائي يئسن من المحيض الى قوله
تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فكان سبب نزول هذه الاية الارتياب
الذي ذكرناه ولا يجوز ان يكون الارتياب من المحيض بانها ايسة وغير ايسة لانه
تع قد قطع في الاية على الياس من المحيض بقوله تع واللائي يئسن والمشكوك في
حالها والمرتاب في انها تحيض او لا تحيض لا تكون آيسة والمرجع في وقوع الحيض
منها وارتفاعه اليها وهي المصدقة على ما تخبر به فيه ومعرفة الرجال به مبنية على
اخبار النسا فاذا اخبرت بان حيضها قد ارتفع قطع عليه ولا معنى للارتياب مع
ذلك واذا كان الحيض المرجع فيه الى النسا ومعرفة الرجال به مبنية عن اخبار

النسا

النسا وكانت الريبة المذكورة في الاية منصرفة الى الياس من الحيض كانت
يجب ان يقول تع ان ارتبتن واللاتي ارتبتن لان حكمه يرجع الى النسا ويتعلق بهن
فهن المخاطبات به فلما قال الله تع ان ارتبتم فخاطب الرجال دون النسا علم ان
هو الارتياب في العدة ومبلغها فان قيل ما انكرتم من ان يكون الارتياب هاهنا
انما هو لمن تحيض او لا تحيض ممن هو في سنها على ما يشرطه بعض اصحابكم قلنا
هذا يبطل لانه لا ريب في سن من تحيض مثلها من النسا او لا تحيض لان المرجع فيه
الى العادة ثم اذا كان الكلام مشروطا فالاولى ان يعلق بالشرط بما لا خلاف
فيه دون ما فيه الخلاف وقد علمنا ان من شرط وجوب الاعلام بالشي والاطلاع
عليه فقد العلم ووقوع الريبة ممن يعلم بذلك ويطلع عليه فلا بد اذا من ان
يكون ما علقناه نحن الشرط به وجعلنا الريبة واقعة فيه مرادا واذا ثبت ذلك
لم يجز ان يعلق الشرط بشي آخر مما ذكروه او غيره لان الكلام يستقل بتعلق الشرط
بما ذكرناه مما لا خلاف فيه ولا حاجة بعد الاستقلال الى امر اخر الا ترى انه لو
استقل بنفسه لما جاز اشتراطه وكذلك اذا استقل مشروطا بشي لا خلاف
فيه فلا يجب تجاوزه لا تخطيه الى غيره مسئلة ومما يظن ان الامامية مجمعة
عليه ومفردة به القول بان عدة الحامل المطلقة اقرب الاجلين وتفسير ذلك
ان المطلقة اذا كانت حاملا ووضعت قبل مضي الاقرا الثلثة فقد بانت بذلك
وان مضت الاقرا الثلثة قبل ان يضع حملها بانت بذلك ايضا وقد بينا في جواب
المسايل الواردة من اهل الموصل الفقهية انه ما ذهب جميع اصحابنا الى هذا المذهب
ولا اجمع العلما منا عليه واكثر اصحابنا يفتي بخلافه ويذهب الى ان عدة من ذكرنا حال

وضعها الحمل وان من ذهب الى الخلاف ما نصرناه انما عول على خبر يرويه زرارة
ابن اعين عن ابى جعفر عم وقد بينا انه ليس بحجة توجب العلم وسلمناه مع ذلك
وتاولناه واستوفينا هناك من الكلام ما لا طائل فى اعادته هاهنا وفى الجملة اذا
كانت هذه المسئلة مما لا يجمع اصحابنا عليها ويختلفون فيها فهى خارجة عما
بينا هذا الكلام عليه فان قيل فما حجتكم على كل حال على ان عدة المطلقة
اذا كانت حاملاً هى وضعها الحمل دون الاقرا فان احتججتم بقوله تع واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عورضتم بعموم قوله تع والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء والجواب عن ذلك انه لا خلاف بين العلما فى ان اية وضع
الحمل عامة فى المطلقة وغيرها وانها ناسخة لما يتقدمها ومما يكشف عن ذلك
ان قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله فى ارحامهن انما هو فى غير الحوامل فان من استبان حملها لا يقال
فيها لا تحل لها ان تكتم ما خلق الله تع فى رحمها واذا كانت هذه خاصة فى غير
الحوامل لم تعارض اية الوضع وهى عامة فى كل حامل من مطلقة وغيرها مسئلة
ومما انفردت به الامامية ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ابعد الاجلين تصوير
هذه المسئلة ان المرأة اذا كانت حاملاً فتوفى زوجها ووضعت حملها قبل ان
تنقضى اربعة اشهر وعشرة ايام لم تنقض بذلك عدتها حتى تمضى اربعة اشهر
وعشرة ايام فان مضت عنها اربعة اشهر وعشرة ايام ولم تضع حملها لم يحكم
لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل فكان العدة تنقضى بابعد هذين الاجلين مدة
اما مضى الاشهر او وضع الحمل وهذه المسئلة يخالف فيها الامامية جميع الفقها

فى زماننا هذا لان الفقها يحكون فى كتبهم ومسائل خلافهم خلافاً قديماً فيها وان
امير المومنين عم وعبد الله ابن عباس كانا يذهبان الى مثل ما تفتى به الامامية
الان فيها والحجة للامامية الاجماع المتردد فى هذا الكتاب وايضاً فان العدة
عبادة يستحق فيها الثواب واذا بعد مداها زادت مشقتها وكثر الثواب عليها
فى العدة واذا مضت عليها اربعة اشهر وعشر كانت المشقة اكثر فى الثواب وافر
فقولنا اولى من قولهم فان احتجوا بظاهر قوله تع واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وانه عام فى المتوفى عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تع
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وانه عام فى الحامل وغيرها ثم لو كانت ايتهم التى ذكروها عامة الظاهر جاز ان
يخصها بدليل وهو اجماع الفرقة المحقة التى بينا ان الحجة فيه مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان اقل ما يجوز ان ينقضى به عدة المطلقة التى
تعتد بالاقرا ما زاد على ستة وعشرين يوماً بساعة او دونها مثال ذلك ان
يكون طلقها زوجها وهى طاهر فحاضت بعد طلاقه لها بساعة فتلك الساعة اذا
كانت فى الطهر فهى محسوبة لها قراً واحداً ثم حاضت ثلثة ايام وهى اقل
الحيض وطهرت بعد عشرة ايام وهو اقل الطهر ثم حاضت بعد ذلك ثلثة ايام و
طهرت بعدها عشرة ايام ثم حاضت فعند اول قطرة تراها من الدم قد بانت
وباقى الفقها يخالفون فى ذلك واما الشافعى وان كان قوله فى القرء انه الطهر
مثل قولنا واحتسب ايضاً للامراة بالطهر الذى يقع فيه الطلاق حسب ما يذهب
اليه بانه يذهب الى ان اقل الطهر خمسة عشر يوماً فاقل ما ينقضى به العدة على

مذهبه اثنان وثلثون يومًا ولحظتان مثال ذلك ان يطلقها في اخر جزو من
اجزاء طهرها ثم تحيض فيحصل لها قرو بذلك ثم تحيض يومًا وليلة وهو اقل
الحيض عنده ثم تطهر خمسة عشر يومًا ثم تبتدى بها الحيض لحظة واحدة فيقضى
عدتها باثنين وثلثين يومًا وليلة ولحظتين فاما ابو يوسف ومحمد فانهما ذهبا
الى ان اقل ما يمكن ان ينقضى به العدة تسعة وثلثون يومًا ولحظة واحدة لانه
يطلقها في اخر جزو من الطهر فتحيض عقيبه بثلثة ايام وهو اقل الحيض
عندهما ثم تطهر خمسة عشر يومًا وهو اقل الطهر عندهما ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر
خمسة عشر يومًا ثم تحيض ثلثة ايام ثم تطهر لحظة واحدة وابو حنيفة يذهب الى
ان اقل ما ينقضى به العدة ستون يومًا ولحظة واحدة لانه يعتبر اكثر الحيض واقل
الطهر واكثر الحيض عنده عشرة يومًا وكانه يطلقها في اخر اجزا الطهر ثم تحيض
عشرة ايام وتطهر خمسة عشر يومًا ثم تحيض عشرة وتطهر خمسة عشر يومًا
ثم تحيض عشرة ايام ثم تطهر لحظة واحدة والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الفرقة
المحقة عليه ان الله تع امر المطلقة بالتربص ثلثة اقرا والصحيح عندنا ان القرء
المراد في الاية هو الطهر دون الحيض وصح ايضًا ان اقل الحيض ثلثة ايام و
اقل الطهر عشرة ايام وقد دللنا في باب الحيض في هذا الكتاب على ان اقل الطهر
هو عشرة ايام ودللنا فيما كنا امليناه من مسايل الخلاف المفردة على ان اقل الحيض
ثلثة ايام ولم يبق الا ان يدل على ان لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض
والطهر وقد نص القوم على ذلك في كتبهم ومما يوضح صحة الاشتراك انها مستعملة
في الامرين بغير شك ولا دفاع وظاهر الاستعمال للفظة بين شيئين يدل على

انها حقيقة في الامرين الى ان يقوم دليل يقهر على انها مجاز في احدهما واذا ثبت
انها حقيقة في الامرين فلو خلينا والظاهر لكان يجب انقضا عدة المطلقة بان
يمضى عليها ثلثة اقرا من الحيض والطهر معًا لوقوع الاسم على الامرين غير ان
الامة اجمعت على انها لا ينقضى الا بمرور ثلثة اقرا من احد الجنسين اما من
الطهر او من الحيض واذا ثبت ذلك وكانت الاطهار التى تعتبرها تسق ما يعتبره
ابو حنيفة واصحابه لانه اذا طلقها وهى طاهر انقضت عدتها عندنا وعند الشافعى
بدخولها في الحيضة الثالثة وعندهم ينقضى بانقضا الحيضة الثالثة واذا سبق
ما يعتبره لما يعتبرونه الاسم يتناوله وجب انقضا العدة به واما الشافعى وان
وافقنا في هذه الجملة فقولنا انما كان اولى من قوله لانه يذهب الى ان اقل الطهر
بين الحيضتين خمسة عشر يومًا وذلك عندنا باطل فلهذا الوجه اختلف قولانا
فيما تنقضى به العدة فان قيل قد ذهب بعض اهل اللغة الى ان القرء مشتق من الجمع
من قولهم قريت الماء في الحوض اذا جمعته وقراته ايضًا بالهمز وذهب اخرون الى ان
المراد به الوقت واستشهدوا بقول اهل اللغة اقرا الامر اذا حان وقته فان كان
الاصل الجمع فالحيض احق به لان معنى الاجتماع لا يوجد الا في الحيض دون الطهر
وان كان الاصل الوقت فالحيض ايضًا احق به لان الوقت انما يكون وقتًا لما
يتجدد ويحدث والحيض هو الذى يتجدد والطهر ليس يتجدد بل هو الاصل ومعناه
عدم الحيض فالجواب ان اهل اللغة قد نصوا على ان القرء من الاسما المشتركة
بين الطهر والحيض وانها من الالفاظ الواقعة على الضدين ومن لا يعرف ذلك
لا يكلم في طريقة اللغة وهذا القدر كاف في بطلان السوال وما قيل ان معنى

الاجتماع حاصل في حال الطهر لان الدم يجتمع في حال الطهر ويرسله الرحم في زمان
الحيض فاما الوقت فقد يكون الطهر والحيض معًا فليس احدهما بالوقت اخص
من الاخر وقولهم ان الحيض حادث والطهر ليس بحادث وانما هو ارتفاع الحيض
والحيض اشبه بالوقت من الطهر فليس بشيء لان الوقت يليق بكل متجدد من حدوث
امر وارتفاع امر الا ترى ان الحمى يوقت بوقت وهي حادثة وارتفاعها وزوالها
يوقتان بوقت من حيث كانا متجددين فان قيل ظاهر القران يقتضي وجوب استيفا
المعتدة لثلثة اقرا كوامل وعلى قولكم الذي شرحتموه لا يستوفي ثلثة اقرا وانما
يمضي عليها قرآن وبعض الثالثة ومن ذهب الى ان القرء الحيض يذهب الى انها
تستوفي ثلثة حيض كوامل فالجواب ان كل من ذهب الى ان القرء الطهر يذهب
الى انه يعتد بالطهر الذي وقع فيه الطلاق ولا احد من الامة يجمع بين القول بان
القرء هو الطهر وانه لا بد من ثلثة اقراء كوامل فاما سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي
كمال الاقرا الثلثة لجاز الرجوع عن الظاهر بهذه الادلة ومما يجاب به ايضًا
ان القرء في اللغة اسم لما اعتد اقباله وادباره مما اعتيد ادباره لانهم يقولون
اقرا النجم اذا طلع واقرا اذا غاب واقرا المذكورة في الاية هو اسم لادبار الطهار
فعلى ما ذكرناه يحصل للمعتدة ادبار ثلثة اطهار فيسبق على ذلك اقرا ثلثة ومما
قيل ايضًا ان القرء اذا كان من اسما الزمان عبر باسم الثلثة منه عن الاثنين
وبعض الثالث وايضًا فان من كتب كتابًا جاز ان نقول لثلث خلون
وان كان قد مضى يومان وبعض الثالث ويمكن ان يقال في ذلك انه مجاز
وحمل الاية على الحقيقة اولى والجواب الاول الذي اعتمدناه اولى فان

استدلوا على ان القرء هو الحيض بان الصغيرة والايسة من الحيض ليستا من
ذوات الاقرا بلا خلاف وان كان الطهر موجودًا فيهما ويقال للتي
تحيض انها من ذوات الاقرا فدل ذلك على ان القرء هو الحيض والجواب عنه ان القرء
اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم لما لا يتعقبه حيض فان استدلوا بما
يروى عن النبي صلعم من قوله لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك
وهذا لا شبهة في ان المراد به الحيض دون الطهر والجواب ان اخبار الاحاد غير
معمول بها في الشريعة وبعد فيعارض هذا الخبر قوله عم في خبر ابن عمر انما السنة
ان يستقبل بها الطهر ثم تطلقها في كل قرء تطليقة فقد ورد الشرع ايضًا باشتراك
هذا الاسم بين الطهر والحيض مسئلة ومما يظن انفراد الامامية به القول
ان الاحداد لا يجب على المطلقة وان كانت باينًا والاحداد هو ان تمتنع المراة من الزينة
بالكحل والامتشاط والخضاب ولبس المصبوغ والمنقوش وما جرى مجرى ذلك
من ضروب الزينة وقد وافق الامامية في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك
والليث ابن سعد وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري على المطلقة المبتوتة من الا
حداد مثل ما على المتوفى عنها زوجها دليلنا اجماع الطايفة المحقة وايضًا فان
الاحداد حكم شرعي والاصل انتفا الاحكام الشرعية فمن اثبتها كان عليه
الدليل وانما اوجبنا الاحداد على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم
الاصل بدليل ليس هو ههنا ثابتًا مسئلة ومما انفردت به
الامامية القول بان اكثر مدة الحمل سنة واحدة وخالف باقي الفقها
في ذلك فقال الشافعي اكثر الحمل اربع سنين وقال الزهري والليث

وربيعة اكثره سبع سنين وقال ابو حنيفة اكثره سنتان وقال الثوري والبتي
اكثره سنتان وعن مالك فيه ثلث روايات احديها مثل قول الشافعي
اربع سنين والثاني خمس سنين والثالث سبع سنين واعلم ان الفايدة
في تحديد اكثر الحمل ان الرجل اذا طلق زوجته فاتت بولد بعد الطلاق
لاكثر من ذلك الحد لم يلحقه وهذا حكم مفهوم لا بد من تحقيقه والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا نرجع في تحديد الحمل الى
نصوص وتوقيف واجماع طرق علمية ولا نفسد من طريق الظن ومخالفونا
يرجعون فيه اما الى اخبار احاد توجب الظن او الى طرق اجتهادية لا توجب
العلم واكثر ما فيها ايجاب الظن فتحديدنا اولى وايضا فانه لا خلاف في ان
السنة مدة الحمل وانما الخلاف فيما زاد عليها فصار ما ذهبنا اليه مجمعا على انه
حمل وما زاد عليه اذا كان لا دليل عليه يقينا كونه حملا لان كونه حملا يقترن
به اثبات حكم شرعي والاحكام الشرعية تحتاج في اثباتها الى الادلة الشرعية
فان قالوا انما في هذه اللفظة العادة قلنا العادة والعهد فيما قلناه
دون ما قالوه لانا لا نعهد حملا يكون اربع سنين ولا سبع سنين وانما
يدعي ذلك من ليس قوله ثابتا فان قالوا قد روى الشافعي ان ابن عجلان
ولد لاربع سنين قلنا انما عمل في ذلك على ظنه وحسن اعتقاده في الراوي
ومثال هذا لا يجوز بالظنون وهو معارض بما يروونه عن عايشة انها
كانت تقول اكثر الحمل سنتان وروى سليمان ابن عباد قال كانت
عندنا بواسط امراة بقي الحمل في جوفها خمس سنين واذا تعارضت

الاخبار سقطت الاخبار وثبت ما حددنا به اكثر الحمل
تم الجزء الاول بمشية الله وعونه والحمد لله وحده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

ومما انفردت به الامامية ان من حلف بالله تع ان يفعل قبيحًا او يترك
واجبًا لم ينعقد يمينه ولم يلزمه كفارة اذا فعل ما حلف انه لا يفعله او لا يفعل
ما حلف انه يفعله ومن عدا الامامية يوجبون على ما ذكرناه الحنث والكفارة
دليلنا الاجماع المتردد وايضًا فان انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا
بالاجماع انعقاد اليمين اذا كانت على طاعة او مباح واذا تعلقت بمعصية فلا
اجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لانتفا دليل
شرعي عليه وايضًا فان معنى انعقاد اليمين ان يجب على الحالف فعل ما حلف
انه يفعله او يجب عليه الا يفعل ما حلف انه لا يفعله ولا خلاف ان هذا الحكم
مفقود في اليمين على المعصية لان الواجب عليه الا يفعلها وكيف ينعقد يمين
يجب عليه الا يفي بها وان يعدل عن وجوبها فان قيل ليس معنى انعقاد اليمين
ما ادعيتم بل معناه وجوب الكفارة متى خالف او حنث قلنا هذا غير صحيح
لان وجوب الكفارة لاجل خلاف يمين انعقدت فكيف نفس الانعقاد

بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه
ان الله تع امرنا بان نحفظ ايماننا ونقيم عليها بقوله تع واحفظوا ايمانكم
وقوله تع اوفوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفا
بها ولا خلاف ان اليمين على المعصية بخلاف ذلك فيجب ان يكون غير
منعقدة فاذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وايضًا فان من حلف ان يفعل معصية
ثم لم يفعلها هو بان لا يفعلها مطيع لله عز وجل فاعل لما اوجبه الله عليه
فكيف يجب عليه كفارة فيما اطاع الله تع فيه وادى الواجب به وانما تجب
الكفارة على من اثم بمخالفة يمينه وحنث ليحبط عنه الكفارة الاثم والوزر
فان قيل فقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من حلف على شيء
فراه ما هو خير منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا
خبر واحد لا يوجب علمًا ولا يقتضي قطعًا وانما تثبت الاحكام
بما يقتضي العلم وله من اخبارنا التي رويها عن ايمتنا عليهم السلام
ما لا يحصى من المعارضة مما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة و
يعارض هذا الخبر بما روى عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث عمرو انه
قال وليات الذي هو خير وكفارتها تركها يعني عليه السلام ترك المعصية
لان الكفارة لما كانت لازالة الاثم وترك المعصية اذا كان واجبًا
فلا اثم فيه فقد قام مقام الكفارة ونحن نستعمل الخبرين المروي
بين عنه عليه السلام فنحمل قوله وليكفر على الاستحباب والندب
والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط

الكفارة وان كفارتها تركها **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
ان القائل اذا قال ان فعلت كذى فامراتي طالق او هي علي كظهر امي
او عبدي حر ومالي صدقة لم يكن كل ذلك يمينا يلزم فيها الحنث والكفارة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا متى حنث لزمه الظهار والعتق
وقال ابو حنيفة اذا حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه ان
يصدق بجميعه وقال الشافعي يجب عليه اذا حنث كفارة يمين وقال
مالك يخرج من ماله الثلث اذا حنث وقد روي موافقة الشيعة عن
ابن عباس رضي الله عنه وطاووس والشعبي انه لا شيء على من حلف بذلك
ثم حنث اما الدلالة على ان الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد
تقدم في هذا الكتاب واما العتق والصدقة ففي اصحابنا من يفتي انه
ان خرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له وان اخرجه
مخرج النذر كان له حكم النذر ووجب عليه العتق والصدقة اذا كان
ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لان النذر عند جميع اصحابنا
من شرطه ان يقول الناذر لله تع علي كذا ان كان كذى فاذا قال عبدي
حر ان كان كذى او مالي صدقة وقصد النذر دون اليمين فلا يكون
ناذرا الا ان يقول لله علي صدقة مالي وعتق عبدي فان لم يقل ذلك لم
يكن ناذرا كما لا يكون حالفا والدليل على ان ذلك ليس بيمين ولا
يلزم فيه حنث اجماع الطايفة واجماعهم حجة ولا خلاف في ان
الحالف بغير الله عاصي مخالف لما شرع من كيفية اليمين فاذا كان

انعقاد اليمين حكما شرعيا لم يقع بالمعصية المخالفة للمشروع وايضا فان
الاصل براة الذمة من الحقوق ومن اثبت ذلك كان عليه الدليل فان احتج ابو حنيفة
بقوله تع ومنهم من عاهد الله لان اتانا من فضله لنصدقن الاية وانه تع ذمهم على
مخالفة نفس ما عاهدوا عليه فالجواب انا لا نسلم ان ذلك عهد فمن ادعى له حكم
العهد فعليه اقامة الدلالة وبعد فان اكثر اصحابنا يقولون قوله علي عهد الله ليس بيمين
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان القايل اذا قال علي عهد الله ان لا افعل محرما
ففعله وان افعل طاعة فلم يفعلها او ذكر شيا مباحا ليس بمعصية ثم خالف انه يجب
عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وهو مخير بين
الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند ابي حنيفة ومالك ان هذا القول يمين
يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال الشافعي ان نوى بذلك اليمين كان يمينا ومتى
لم ينو لم تكن يمينا دليلنا اجماع الطايفة وان شيت ان تقول قد ثبت ان من حلف
على ان يفعل فعلا هو معصية انه يجب عليه ان لا يفعله ولا كفارة عليه وكل من قال بسقوط
الكفارة عمن ذكرناه قال فيمن عاهد الله تع ثم نكث ان الكفارة التي ذكرناها تلزمه
ولا احد من الامة يفرق بين المسئلتين فمن فرق بينهما خالف الاجماع **مسئلة**
ومما يظن ان الامامية انفردت به والشافعي فيه قولان احدهما موافق للامامية
ان من حلف بالله تع ان لا يدخل دارا ولا يفعل شيئا ففعله مكرها او ناسيا فلا كفارة
عليه والزمه باقي الفقهاء الكفارة الا على احدى قولي الشافعي الذي ذكرناه دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا قوله تع فليس عليكم جناح فيما اخطاتم
به فاذا قيل الجناح هو الاثم قلنا قد يعبر به في القران والشريعة عن الاثم وعن

كل نفل فيجب حمله على الامرين ما لم يقم دلالة وايضا فان النسيان والاكراه يرفعان
التكليف العقلي فكيف لا يرفعان التكليف السمعي وايضا فان الكفارة وضعت في الشرع
لازالة الاثم المستحق وقد سقط الاثم عن الناسي بلا خلاف فلا كفارة عليه وايضا
فان الفعل المحلوف عليه يتعذر بالاكراه والنسيان كما يتعذر بفقد القدرة فكما يرفع
التكليف مع فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الاكراه وفقد العلم وكان من حلف على
على ان يفعل شيئا وقد فقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة وكذلك من حلف انه
يفعله فاكره على ان لا يفعله وسلب علمه فيجب ايضا ان لا يلزمه الكفارة لارتفاع
التمكن على الوجهين معا ويمكن ان تعارض المخالفون في هذه المسئلة بما رووه
وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلعم انه قال
ان الله تع تجاوز لامتي عن الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وليس لهم ان
يحملوا الخبر على اسم الخطا والنسيان دون حكمهما لان الواجب حمله عليهما معا الا ان
يقوم دلالة الا ترى ان رفع الخطا والنسيان نفسهما لا يمكن ان يراد بالخبر وانما
المراد ما يرجع الى الخطا والنسيان من حكم واثم وليس حملها على احدهما باولى
من الاخر فيجب حمله عليهما

مسئلة ومما يجوز ان يظن بالامامية الانفراد
به ان من حلف ان لا يكلم زيدا حينا وقع على ستة اشهر ووافق الامامية ابو حنيفة
في ذلك والشافعي يذهب الى ان الحين يقع على الابد وقال مالك الحين سنة واحدة
والذي يجب تحقيقه ان هذا القايل ان كان عنا بالحين زمانا بعينه فهو على ما
نواه وان اطلق القول عاريا من نية كان على ستة اشهر دليلنا على صحة ما ذهبنا
الاجماع المتردد واذا كان اسم الحين يقع اشيا مختلفة فيقع على الزمان كله في

قوله تع فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وانما اراد زمان الصباح
والمساكلة ورايت بعض متقدمي شيوخ اصحاب ابي حنيفة يحمل هذه الاية على
ان المراد بها ساعة واحدة وكانه قال سبحانه ساعة تمسون وساعة تصبحون
وهذا غلط فاحش منه لا يخفى ومما يقع عليه ايضا اسم الحين اربعون سنة
قال الله تع هل اتى على الانسان حين من الدهر فذكر المفسرون انه تع اراد اربعين
سنة ويقع ايضا اسم الحين على اسم مبهم قال الله تع ومتعناهم الى حين ويقع على
ستة اشهر قال الله تع تؤتي اكلها كل حين باذن ربها وروي عن ابن عباس رحمه الله
ان المراد بذلك ستة اشهر وقال غير ابن عباس سنة ومع اشتراك اللفظ
لا بد من دلالة في حمله على البعض ولما نقلت الامامية عن ائمتها انه ستة اشهر واجمعوا
عليه كان ذلك حجة في حمله على ما ذكرناه وابو حنيفة مع اعترافه باحتمال اللفظ للمعاني
المختلفة كيف حمله على ستة اشهر بغير دليل مرجح واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره
وكذلك مالك واما الشافعي فهو اعذر منهما لانه لما راى الاشتراك حمله على التابيد

كتاب النذر

ومما انفردت به الامامية بان النذر لا ينعقد الا بان
يقول الناذر لله علي كذا وكذا بهذا اللفظ فان خالف هذه الصيغة وقال كذا
وكذا ولم يقل لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقها في ذلك وروي عن
الشافعي وابي ثور موافقة الامامية في ذلك دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع
الذي تكرر وايضا فلا خلاف في انه اذا قال باللفظ الذي ذكرناه يكون نادرا وانعقد
النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي واذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على
انعقاده ولزوم الحكم به وايضا فان الاصل براءة الذمة من حكم النذر فان من

ادعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمة فعليه الدليل مسئلة وما كانت
الامامية تنفرد به ان النذر لا يصح في معصية ولا بمعصية ولا يكون المعصية فيه سببا
ولا مسببا فاما كون المعصية سببا فمثاله ان ينذر انه ان شرب خمرا او ارتكب قبيحا
اعتق عبده ومثال كون المعصية مسببا ان تعلق بما يبلغه من محبته ان يشرب خمرا
او يرتكب قبيحا والشافعي يوافق الشيعة في ان نذر المعصية لا كفارة فيه وما كان عندي
انه يوافقنا في ابطال كون المعصية سببا حتى قال لي بعض شيوخ الشافعية ان
الشافعي يوافقنا ايضا في ذلك والدلالة على قولنا بعد اجماع الطايفة ان لزوم النذر
حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي وقد علمنا ان السبب والمسبب اذا لم يكن معصية
انعقد النذر ولزم الناذر حكمه بلا خلاف فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه
الدلالة وايضا فمعنى قولنا في انعقاد النذر انه يجب على الناذر فعل ما اوجبه
على نفسه واذا علمنا بالاجماع ان المعصية لا تجب في حال من الاحوال علمنا ان النذر
لا ينعقد في المعصية ويجوز ان يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي صلعم
انه قال لا نذر في معصية ولم يفرق بين ان يكون المعصية مسببا او سببا مسئلة
ومما انفردت به الامامية ان من اخلف النذر حتى فان فعليه كفارة وهي عتق
رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وهو مخير في ذلك
فان تعذر عليه الجميع كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا
هذه الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شيت ان تبنيه
على بعض المسايل المتقدمة فنقول كل من ذهب الى ان قول القايل مالي صدقة
او امراتي طالق ان كان كذا وكذا انه لا شي يلزمه وان وقع الشرط اوجب عنده

الكفارة على من لم يف بنذره والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع وان شيت ان
تقول كل من منع انعقاد النذر على معصية او بمعصية على كل حال اوجب هذه
الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك ان الشافعي يوافق في بطلان
النذر المتعلق بالمعصية لانه لا يمنع منه على كل حال ويشرطه بالاجتهاد وهو
يجوز لمن اداه اجتهاده الى خلافه واستفتى من هذه حاله خلاف مذهبه ونحن
لا نجوز خلاف مذهبنا على كل حال وقد شرطنا ان من منع ذلك على كل حال قد
اوجب هذه الكفارة وهذا امالا يوجد مع الشافعي مسئلة ومما ظن انفراد الامامية
تنفرد به القول ان من نذر سعيا الى مشهد من مشاهد النبي صلعم وامير المؤمنين عم
او احد الايمة عليهم السلم او صياما او صلوة فيه او ذبيحة لزمه الوفا به وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك الا انه قد روى عن الليث ابن سعد انه قال متى حلف الرجل
ان يمشي الى بيت الله عز وجل ونوى بذلك مسجدا من المساجد ان ذلك يلزمه
دليلنا الاجماع الذي تكرر وايضا قول الله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وهذا
عقد فيه طاعة لله عز وجل وقربة وليس لهم ان يقولوا قد اوجب على نفسه حجا
لا يجب مثله في العبادات لان السعي قد يجب الى البيت الحرام وفي مواضع الصلوة
والصيام والذبح لا شبهة فيه ويعارضون بما يروى عنه عم من قوله من نذر ان يطيع
الله فليطعه مسئلة ومما كان الامامية تنفرد به ان النذر لا ينعقد حتى يكون
معقودا بشرط متعلق به كانه يقول لله علي ان قدم فلان او كان كذى ان اصوم او اتصدق
ولو قال لله علي ان اصوم او اتصدق من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي
الفقهاء في ذلك الا ان ابا بكر الصوفي وابا اسحق المروزي ذهبا الى مثل ما تقوله الامامية

دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي تردد وايضا فان معنى النذر في اللغة
ان يكون متعلقا بشرط ومتى لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا الاسم واذا لم
يكن ناذرا اذا لم يشرط لم يلزمه الوفا لان الوفا انما يلزم متى ثبت الاسم و
المعنى فاما استدلالهم بقوله تع اوفوا بالعقود وبقوله تع واوفوا بعهد الله
اذا عاهدتم وبما روى عنه عم من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه فليس
بصحيح اما الاية فانا لا نسلم انه مع التعري من الشروط يكون عقدا وكذلك
لا نسلم لهم انه مع التعري من الشروط يكون عقدا وكذلك لا نسلم لهم
انه مع الخلو من الشرط يكون عهدا والايتان تناولتا ما يستحق اسم العقد
والعهد فعليهم ان يدلوا على ذلك واما الخبر عن النبي والنبي عم امرنا بالوفا
بما هو نذر على الحقيقة ونحن نخالف في انه يستحق هذه التسمية مع فقد
الشرط فليدلوا عليه واما استدلالهم بقول جميل فليت رجالا فيك قد
نذروا دمي وهموا بقتلي يا بثين لقوني وبقول عنترة الشاتمي عرضي ولو
اشتمهما والناذرين اذا لم القهما دمي فان الشاعرين اطلقا اسم النذر
مع عدم الشرط فمن ركيك الاستدلال لان جميلا ما حكى لفظ نذرهم وانما
خبر عن اعدايه بانهم نذروا دمه فمن اين لهم ان نذرهم الذي خبر عنه لم
يكن مشروطا وكذلك القول في بيت عنترة على ان قوله اذا لقيتهما واذا لم القهما
دمي على اختلاف الرواية هو الشرط وكانهم قالوا اذا لقيناه قتلناه فنذروا
قتله والشرط فيه اللقاء قد مضى في صدر
الكتاب الكلام في المسايل التي تنفرد بها الامامية في كفارة واطي امراته في

الحيض

الحيض وفي باب الصوم ايضا فيمن تعمد ان يبقى جنبا من ليل شهر رمضان
الى نهاره وفي نظاير هذه المسئلة من باب الصوم يوجب فيها من الكفارة
ما لا يوجبه اكثر الفقها وقد بينا في باب مسايل الصوم وفي كفارة الجنايات في الحرم
ولا فايدة في اعادة ما مضى وانما نذكر ما لم يتقدم ذكره مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان من وطي امته وهي حايض ان عليه ان يتصدق بثلثة
امداد من طعام على ثلثة مساكين وخالف باقي الفقها في ذلك دليلنا بعد الا
جماع المتردد انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة وطاعة لله تع فهي داخلة تحت
قوله تع افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي
الايجاب في الشريعة فينبغي ان يكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القران وانما
يخرج بعض ما يتناوله هذه الظواهر عن الوجوب وثبت له حكم الندب بدليل
قاد الى ذلك ولا دليل هاهنا يوجب العدول عن الظواهر مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان من نام عن صلوة العشا الاخرة حتى يمضي نصف
الاول من الليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صايما كفارة
عن تفريطه وباقي الفقها يخالفون في ذلك دليلنا على صحة قولنا بعد الاجماع
الذي يتردد الطريقة التي ذكرناها قبل هذه المسئلة بلا فصل من قوله تع وافعلوا
الخير وامره عز وجل بالطاعة على الترتيب الذي ذكرناه مسئلة ومما انفردت
به الامامية ان على المراة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطا عتق رقبة او
اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين فان خدشت وجهها
حتى تدميه كان عليها كفارة يمين وخالف باقي الفقها في ذلك ودليلنا ما تقدم

ذكره فلا معنى لاعادته **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من شق
ثوبه في موت ولد له او زوجته كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقها
في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرنا ما تقدم بلا فصل **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية ان من تزوج امراة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان
يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وخالف باقي الفقها في ذلك والدليل على ذلك
ما تقدم ذكره **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان ولد الزنا
لا يعتق في شيء من الكفارات وقد روى وفاقها عن عبد الله بن عمرو
عطاف الشعبي وطاووس وباقي الفقها مخالفون في ذلك دليلنا بعد
اجماع الطايفة قوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وولد الزنا يطلق عليه
الاسم وقد رووا عن رسول الله صلعم انه قال لا خير في ولد الزنا ولا في لحمه ولا
في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا شي منه واجزاه
في الكفارة اسقاط الحكم به على الحال ضرب كثير من الخير وقد نفاه الرسول صلعم
فان تعلقوا بظاهر قوله فتحرير رقبة قلنا يختص ذلك بدليل كما خصصنا
كلنا امثاله بدليل **مسئلة** ومما يظن انفراد الامامية به القول بان من
افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف وقد وافق
الامامية على هذا احد قولي الشافعي فان في هذه المسئلة قولان احدهما ان
يستانف مثل قول باقي الفقها والاخر انه لا يستانف دليلنا الاجماع المتردد
وايضا فان المرض عذر ظاهر لسقوط الفروض وقد علمنا انه لو افطر لغير
عذر للزمه الاستيناف ولم يجز له البنا ولا يجوز ان يكون مثل ذلك حكم مع

العذر لان المعذور لا بد ان يخالف حكمه من لا عذر له والقوم يفرقون بين
المرض والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التامل لان الكل واحد منهما
عذر لا يقدر على دفعه والانفكاك منه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
القول بان من صام من الشهر الثاني يوما او اكثر من صيام الشهرين المتتابعين
وافطر من غير عذر كان مسيئا وجاز له ان يبنى على ما تقدم من غير استيناف
وخالف باقي الفقها في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتكرر قوله تع ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله تع يريد الله ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزام
من ذكرناه الاستيناف مشقة شديدة وحرج عظيم
ومما انفردت به الامامية ان العتق لا يقع الا
بقصد اليه يلفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك معه الاختيار
ولا مع الاكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين وخالف باقي الفقها في ذلك دليلنا
بعد الاجماع من الطايفه كل شي دللنا به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه
التي ذكرناها وقد تقدم وان شيت ان تقول كل من قال من الامة بان الطلاق
لا يقع على هذه الوجوه قال بمثله في العتق والتفرقة بين المسئلتين خلاف
الاجماع فان قيل فانتم تجيزون ان يقع العتق مشروطا مثل ان تقول ان
شفاني الله من مرضي فعبدي حر والتدبير والمكاتبة عتق مشروط ايضا قلنا
انما انكرنا ان يقع على جهة اليمين مثل ان يقول ان دخلت الدار او فعلت كذى
فعبدي حر وما انكرنا ان يقع مشروطا في النذر والقربات **مسئلة** ومما
انفردت به الامامية ان الولا للعتق انما يثبت في العتق الذي ليس بواجب بل على

سبيل التبرع واما اذا كان العتق في امر واجب ككفارة الظهار او قتل او افطار
في شهر رمضان او نذر وما اشبه ذلك من جهات الواجب فان الولاء يرتفع فيه
والمعتق سايبة لا ولاء للمعتق عليه وخالف باقي الفقها في ذلك دليلنا بعد الاجماع
الذي تردد ان الولاء حكم شرعي والاصل انتفاء الاحكام الشرعية وانما تثبت بالادلة القاطعة
وقد علمنا بثبوت الولاء في عتق المتبرع ولم يقم دليل على ثبوته في العتق الواجب فيجب ان
يكون على الاصل في انتفائه مسئلة ومما انفردت به الامامية ان المولى اذا
علق العتق بعضو من اعضاء عبده اي عضو كان لم يقع عتقه وخالف باقي الفقها
في ذلك فذهب ابو حنيفة الى انه اذا علق العتق بعضو يعبر به عن الجملة كالراس
والفرج وقع العتق والا لم يقع وذهب الشافعي الى ان العتق يقع اذا علق بكل عضو
من يد او رجل وغير ذلك دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان وقوع العتق حكم
شرعي لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وقد علمنا ان حكم العتق يثبت اذا علق
بالجملة ولم يقم دليل على ثبوته اذا علق بالاعضا فيجب ان ينفيه مسئلة ومما
انفردت به الامامية ان العتق لا يقع الا اذا كان لوجه الله والقربة اليه ولم يقصد
به غير ذلك من الوجوه مثل الاضرار او ما يخالف القربة وخالف باقي الفقها في ذلك
والدلالة على صحة مذهبنا بعد اجماع الطايفة ان العتاق حكم شرعي لا يثبت الا
بدليل شرعي ولا دليل على وقوعه مع نفي القربة مسئلة ومما انفردت به الامامية
ان من اعتق عبدا كافرا لا يقع عتقه وخالف باقي الفقها في ذلك والدليل على صحة
مذهبنا ما مضى في المسئلتين المتقدمتين وايضا فان في جعل الكافر حرا تسلطا
له على مكاره اهل الدين والايمان وذلك لا يجوز مسئلة ومما انفردت به الامامية

ان العبد اذا كان بين شريكين او اكثر من ذلك فاعتق احد الشركا نصيبه انعتق
ملكه من العبد خاصة فان كان هذا المعتق موسرا طولب بابتياع حصص
شركايه فاذا ابتاعها انعتق جميع العبد وان كان المعتق معسرا وجب ان
يستسعى العبد في باقي ثمنه فاذا اداه عتق جميعه فان عجز العبد عن الكسب
والسعاية كان بعضه عتيقا وبعضه رقيقا وحكم ملاكه بحساب رقه وتصرف
في نفسه بحساب ما انعتق منه وخالف باقي الفقها في هذه الجملة فقال ابو حنيفة
اذا اعتق احد الشريكين عتق نصيبه ولشريكه ثلث خيارات ان كان موسرا ان
شا اعتق وان شا استسعى وان شا ضمن وان كان معسرا اسعى العبد ولم يرجع
على المعتق وقال ابن ابي ليلى يعتق كله وهو قول ابي يوسف ومحمد وان كان موسرا
ضمن وان كان معسرا اسعى العبد وهو قول الثوري والحسن ابن صالح بن حي وحكى
ابو يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين اعتقه احدهما لم يجز عتقه فان اعتقه
الاخر فقد تم عتقها وقال مالك والشافعي اذا اعتقه احدهما لم يجز عتقه فان
اعتقه الاخر فقد تم عتقهما وقال مالك والشافعي اذا اعتقه احدهما وهو موسر
فقد عتق كله وضمن فان كان معسرا كان نصيبه رقيقا يتصرف فيه وقال عثمن
البتي لا شي على المعتق الا ان يكون جارية لابعة يراد للوطي فيضمن ما ادخل
على صاحبه من الضرر وحكى الطحاوي عن قوم انهم قالوا يعتق العبد كله ويضمن
المعتق من شركايه موسرا كان او معسرا ومن تامل هذه الاقاويل المختلفة وجد
قول الامامية على تجنبه منفردا عنها والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع الذي
يتكرر ثم ان القول بتفرد العتق في نصيب المعتق لا بد منه لانه يتصرف في ملكه

وتعديه الى ملك غيره لا يجوز لان من لا يملك شيئا لا يجوز تصرفه فيه وتبعيض
العتق الذى هو ثبت هذه المسئلة عليه لا بد منه واما الشافعى فقد صرح بذ فيما
حكاه عنه وكذلك ابو حنيفة ايضا فى اثبات الخارات للشريك الا انا اذا قلنا لابى
حنيفة ارايت اذا كان المعتق معسرا او عجز العبد عن السعايه والتكسب فكيف
يكون الحال فلا بد له عند ذلك من القول بما قلناه واما الشافعى فيلزمه ان يقال
له انما يجوز ان يكون بعضه رقيقا وبعضه حرا اذا فقدت الحلية فى حريته اما بتضمين
المعتق ان كان موسرا او سعايه العبد ان كان المعتق معسرا لا سيما فانهم كلهم
يروون عن النبى صلعم انه قال من اعتق شقصا من مملوك فعليه خلاصه كله من
ملكه فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه ويروون ايضا عن النبى
صلعم انه قال من اعتق شركا له فى عبد فهو حر كله وظاهر هذا الخبر يقتضى ما
حكيناه عن ابى يوسف ومحمد وذلك باطل عندنا وعند الشافعى فثبت انه عم
اراد استحقاق التواصل الى الحرية بكل سبب فان استدل الشافعى بما يروي
عن النبى عم من قوله من اعتق شقصا له فى عبده وكان له فى عبده وكان له مال يبلغ
ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل واعطى شركاه حصتهم وعتق عليه العبد والا فقد
عتق عليه ما عتق ورق عليه ما رق والجواب ان هذا الخبر واحد وان كنا لا نعرف
ولا ندرى عدد رواته وقد بينا فى غير موضع ان اخبار الاحاد العدول لا يقبل فى
احكام الشريعة وانما يصح ان يحتج بهذا الخبر الشافعى على ابى حنيفة لانهما مشتركان
فى قبول اخبار الاحاد وابو حنيفة يجيب عن هذا الخبر بان يقول ان العبد رقيق
الى ان يودى بالسعاية ما عليه كما انه كذلك الى ان يعتقه صاحبه ولنا على ما

نذهب

نذهب اليه ان نتاول ذلك على من عجز عن السعاية من العبيد فانه يبقى بعضه
رقيقا لا محالة وهذا التاويل اولى من تاويل ابى حنيفة لانه لو انطلق عليه الى
ان يسعى اسم الرق لجاز بيعه وهبته وعنده لا يجوز ذلك

ومما انفردت به الامامية ان التدبير لا يقع الا مع قصد
اليه واختيار له ولا يقع على غضب ولا اكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين ويكون
القربة الى الله تع هى المقصودة به دون ساير الاغراض وخالف باقى الفقها فى
هذه المسايل والدلالة على صحة مذهبنا فيها كلها ما قدمناه فى باب العتاق
وشروطه وانه لا يقع على هذه الوجوه التى قلنا انه لا يقع عليها والطريقة فى الامرين
واحدة

مسئلة ومما انفردت الامامية به ان قسموا بيع المدبر فقالوا
ان كان ذلك التدبير تطوعا وتبرعا جاز له بيعه على كل حال فى دين وغير دين
كما يجوز له الرجوع فى وصيته وان كان تدبيرا عن وجوب لم يجز له بيعه ومعنى
ذلك ان يكون قد نذر مثلا ان برى مريضه او قدم غايبه ان يدبر عبده ففعل
ذلك واجبا لا تبرعا وما وجدنا احدا من الفقها فصل هذا التفصيل واطلقوا
جواز البيع على كل حال او المنع منه على كل حال فقال ابو حنيفة واصحابنا لا يجوز
بيعه وهو قول ابن ابى ليلى وساير اهل الكوفة والحسن بن حى وقال مالك لا يجوز
بيع المدبر فان باع مدبره واعتقها المشترى فالعتق جايز وينتقض التدبير
والولا للمعتق وكذلك ان وطيها فحبلت منه صارت ام ولد وبطل التدبير وقال
الاوزاعى لا يباع المدبر الا من نفسه او من رجل يجعل عتقه وولاه لمن اشتراه
ما دام الاول حيا فاذا مات الاول رجع الولا الى ورثته وقال الليث اكره بيع المدبر

فان باعه واعتقه المشتري جاز بيعه وولاه لمن اعتقه وقال عثمن البتي والشافعي
يجوز بيع المدبر من حاجة ومن غير حاجة فما في الجماعة من قسم تقسيم الامامية
فصارت المسئلة انفرادا دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد الاجماع الذي يتردد
ان التدبير اذا كان على سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له فلا يجوز الرجوع
فيه ولا الفسخ له وليس كذلك التبرع لانه لا سبب له تقتضيه مسئلة
ومما انفردت الامامية به ان تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير
هذه المسئلة لما دللنا على ان عتق الكافر لا يجوز فان التدبير ضرب من العتق
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من دبر نصيبه من عبد ثم مات اعتق
نصيبه والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن اعتق عتقا منجزا حقه من عبد
وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق المبعض هي تامة ههنا والدلالة على المسئلتين
واحدة مسئلة ومما انفردت الامامية به انهم قسموا التدبير وقالوا ان
كان عن وجوب فهو من راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث وباقي
الفقها يخالفون في ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة لان ابا حنيفة واصحابه
والثوري ومالك والاوزاعي والحسن ابن حي والشافعي قالوا بالاطلاق ان
المدبر يكون من الثلث وقال زفر والليث ابن سعد المدبر من جميع المال وهو
قول مسروق وابرهيم النخعي وروي عن الشعبي ان شريحا كان يقول المدبر من
الثلث فبان بحكاية هذه الاقوال انفراد قول الامامية اذا قسموا والدلالة
على صحة قولهم بعد اجماع الطايفة انه اذا كان واجبا جرى مجرى الديون في
خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية فيما يتبرع به

الموصى

والقسمة واجبة فان استدلوا بالخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر قال قال
رسول الله صلعم المدبر من الثلث والجواب ان هذا خبر لا تعرفه وانتم تنفردون
وتعارضه اخبار لنا كثيرة موجودة ولو قلنا به على ما فيه لحملناه على تدبير التطوع
والتبرع دون الوجوب مسئلة ومما انفردت به الامامية ان التدبير متى
علق بعضو من الاعضا لم يكن تدبيرا ولا كان له حكم وباقي الفقها يخالفون
في ذلك والشافعي اذا ذهب الى ان العتق اذا تعلق باي عضو كان من الاعضا
وقع يجب ان يذهب في التدبير الى مثله وابو حنيفة اذا ذهب الى ان العتق
يقع متى تعلق بعضو يعبر به عن الجملة مثل الراس والفرج يجب ان يقول في
التدبير مثل ذلك وكل دليل دللنا به في مسايل العتق من ان العتق لا يقع متى
علق بعضو من الاعضا هو بعينه دليل في التدبير في هذه المسئلة مسئلة
ومما انفردت به الامامية انه لا يجوز ان يكاتب العبد الكافر واجاز باقي
الفقها و قد دللنا على نظير هذه المسئلة في مسايل العتق والتدبير وما دللنا
هناك هو دليل في هذا الموضع ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله
تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فلا يخلوا المراد بالخير ان يكون المال او الصنا
وحسن التكسب على ما قاله الفقها او يراد به الخير الذي هو الدين والايمان
ولا يجوز ان يراد بذلك المال ولا المكتسب لانه لا يسمى الكافر والمرتد اذا
كانا مثريين او مكتسبين خيرين ولا ان فيهما خيرا ويسمى ذو الايمان والدين
خيرا وان لم يكن موسرا او لا مكتسبا والحمل على ما ذكرناه اولى ولو تساوت
المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على الجميع مسئلة ومما انفردت به الامامية

ان المكاتب اذا شرط على مكاتبه انك متى بقي عليك من مال مكاتبتك شي رجعت رقًا
كان هذا الشرط صحيحًا ماضيًا وان اشترط عليه انه متى ادى بعضًا وبقي بعض
عتق منه بقدر ما ادى وبقي رقيقًا بقدر ما بقي عليه كان ايضًا ذلك جايزًا
وان لم يشرط شيًا من ذلك واطلق الكتابه وادى المكاتب البعض وبقي البعض
كان رقيقًا بقدر ما بقي عليه وحر بقدر ادايه وخالف باقي الفقها في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى وابن شبرمه والبتي ومالك والشافعي
والاوزاعي والليث ابن سعد المكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهم لا يعتق الا اذا ادى
جميع المكاتبه وروى عن الثوري انه قال اذا ادى المكاتب النصف او الثلث من مكاتبته
فاحب ان لا يرد الى الرق وروى عن الشعبي انه قال كان عبد الله وشريح يقولان
في المكاتب اذا ادى الثلث فهو غريم والذي يدل على صحة مذهبنا اجماع الطايفة
وان شيت ان تقول كل من قال ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع ويمكن ان يعتمد
ايضًا على ان المكاتبة عقدٌ يتعلق بالشرط الذي يرضيان به فيجب ان يكون بحسب
ما يشترطان ويتراضيان عليه واذا اطلق الكتابة وجعل الرقبة بازا المال فما
نقص عن المال يجب نقصانه عن الرقبة

كتاب امهات الاولاد

ومما انفردت به الامامية القول بجواز بيع امهات الاولاد بعد وفاة اولادهن
ولا يجوز بيع ام الولد وولدها حي وهذا موضع الانفراد وان من يوافق الامامية
في جواز بيع امهات الاولاد يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه وقد روت العامة
وحكى اصحاب الخلاف القول بجواز بيع ام الولد عن امير المؤمنين علي بن
ابي طالب وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله وابي سعيد الخدري وعبد الله

بن مسعود وعبد الله بن الزبير والوليد بن عقبه وسويد بن غفلة وعمر بن
عبد العزيز ومحمد بن سيرين وابي الزبير وعبد الملك بن يعلى وهو قول اهل
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهن والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطايفة عليه قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وهذا عام
في امهات الاولاد وغيرهن فان قيل قد اجمعنا على ان قوله تع واحل الله البيع مشروطًا
بالملك فان بيع ما لا يملكه لا يجوز قلنا الملك باق في ام الولد لا خلاف ولان
وطيها مباح له ولا وجه لاباحته الا بالملك ويدل ايضًا على ذلك لانه لا خلاف في
جواز عتقها بعد الولد ولو لم يكن الملك باقيًا لما جاز العتق وكذلك يجوز
مكاتبتها وان ياخذ سيدها ما كاتبها عليه عوضًا عن رقبتها وهذا يدل على بقا الملك فان قيل بقاء الملك
لا يدل على جواز البيع بل لا يمتنع ان يبقى الملك وهو ناقص كملك الشي المرهون
فهو باق وان لم يجز بيعه قلنا اذا سلمتم بقا الملك فبقاوه يقتضي استمرار احكامه
فاذا ادعيتم فيه النقصان طولبتم بالدلالة ولن تجدوها على انا لو سلمنا نقصان
الملك تبرعًا لجاز ان نخله على انه لا يجوز بيعها مع بقا ولدها وهذا ضرب من النقصان
في الملك ويدل ايضًا على ذلك قوله تع والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم وقد علمنا ان للمولى ان يطا ام ولده وانما يطاها بملك اليمين
لانه لا عقد هاهنا واذا جاز ان يطاها بالملك جاز له ان يبيعها كما جاز له مثل ذلك
في ساير جواريه ومما يشهد لما ذكرناه ان بيع امهات الاولاد كان مستعملًا في
حيوة النبي صلعم متعارفًا وطول ايام ابي بكر حتى نهى عمر عن ذلك فامتنع منه
اتباعًا له وانما نهى عن ذلك لمصلحة راها كنهيه عن متعة الحج والزامه المطلق

ثلثاً بلفظ واحد وتحريم زوجته عليه واغرامه انس بن مالك وديعة هلكت
من ماله الى مسايل كثيرة خالف فيها جميع الامة وما الخلاف في بيع امهات
الاولاد الا كالخلاف عليه في المسايل التي ذكرنا بعضها ومما يقوى ان نهي عمر عن
بيع امهات الاولاد كان لراى اختاره هو ما روى عبد الله بن ابي الهذيل قال
جا شاب الى عمر فقال ان ابي اشتراها عمي فهو بعلها وسطرها وانا ضاربه ضربة
ادخل فيها النار فقال عمر هذا افساد فراى يوسف ان ينعقد فلو لم يكن بيع ام
الولد جايزاً لكان عمر يفسخ شرى عم الغلام للجاريه ويردها الى ابي الغلام ومما
يمكن ايراده على سبيل المعارضة فانه وارد من طريق الاحاد التي لا يجوز احتجاج
بها من طريق العلم وانما يصح لاصحابنا ان يعارضوا بها لان خصومنا يرون العمل
باخبار الاحاد منه ما رواه ابو داود سليمن ابن الاشعث السجستاني قال حدثنا
عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن اسحق عن خطاب
بن صالح مولى الانصاري عن امه عن سلامة بنت معقل قالت قدم بي عمي في
الجاهلية فباعني من الحباب ابن عمرو فولدت له عبد الرحمن ثم هلك فقالت
امراته الان فباعني في دينه فاتيت رسول الله صلعم فاخبرته فقال عم لا خبيه
ابي اليسر كعب ابن عمرو اعتقوها فاذا سمعتم برقيق قدم علي فاتوني اعوضكم
منها فعوضهم مني غلاماً فلو عتقت ام الولد بموت سيدها لما امر النبي عليه واله السلم
الوارث بعتقها ولما ضمن له العوض عنها ولقال له قد عتقت بموت سيدها وليس
لكم بيعها ومما يمكن ذكره ايضاً على سبيل المعارضة ما رواه عطا وابو الزبير وابن
ابي نجيح كلهم عن جابر بن عبد الله قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله

وابي بكر فلما كان عمر نهانا وعن زيد العمي عن ابي الصديق الناجي عن ابي سعيد
الخدري قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلعم وعن ابرهيم ابن
مهاجر قال سمعت ابن غفلة يقول كنا نبيع امهات الاولاد على عهد عمر الى ان
نهانا عنه وعن عبيدة السلماني عن امير المومنين علي بن ابي طالب عم قال كان
من راى عمر وراى الابتياع امهات الاولاد وقد رايت ان يبعن وعن محمد بن سيرين
عن عمر ابن مالك الهمداني عن عمر قال ان اسلمت وعفت عتقت وان كفرت و
فجرت رقت وفي هذا الخبر دليل على ان نهيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب لانها
لو عتقت بموت السيد لما منع فجورها من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن وهب قال
اصاب بن عم لنا جاريه فولدت بنتاً وماتت البنت فاتينا عمر فقصصنا عليه القصه
فقال هي جاريتك فان شيت فبعها وعن الحكم عن زيد بن وهب عن عمر نحوه واما
اعتراض من يعترض على ما ذكرناه في الروايه عن جابر وابي سعيد الخدري
من اننا كنا نبيع امهات الاولاد والنبي صلعم فينا حي لا يرى بذلك باساً بان
يقول ليس في ذلك دليل على ان النبي عم كان عالماً بذلك ولم ينكره وقد يجوز ان
يكون في حياته عم ما لا يعرفه فليس بشي مرضي لان احتجاج الرجلين بان بيع
امهات الاولاد كان في حيوة النبي صلعم خرج مخرج الاخبار بانه كان عالماً
بذلك والا فلا فايده في انه يجري في ايامه ما لا يعرفه لو ساغ هذا التاويل لقيل
ان هذا التاويل التخريج الذي خرجه الخصوم فلما لم يقل ذلك دل على انهما اخبرا بان
ذلك جرى وهو عم يعرفه ويبلغه ولا ينكره وقد تعلق من امتنع من بيع امهات
الاولاد باشيا منها ان ولد هذه الامة حر لا محالة وهو كالجزء منها فحريته تقتضي

اليها ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم ايما رجل ولدت
منه امته فهي معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر عن النبي صلعم بعتق امهات الاولاد ان
لا يبعن ولا يستسعين وبما روى عنه عم في مارية حين ولدت منه انه قال اعتقها
في ايام عمر بن الخطاب والاجماع حجة فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا لم زعمتم ان حرية
الولد تتعدى الى الام ومن مذهبكم ان الام لا تتبع الولد في الاحكام وانما يتبعها
الولد اذا اعتقت الامة عتق ما في بطنها وليس اذا اعتق ما في بطنها اعتقت و
ايضا فلو كان الولد هو الموجب لحريتها لعتقت في الحال ولم يتاخر ذلك الى موت
السيد على ان اصحاب الشافعي لا يصح ان يتعلقوا بهذه الطريقة لان الشافعي يذهب
الى ان من اشترى امراته وهي امة وقد كانت حملت منه ووضعت عنده ولدا
عتق ولده منها ولم تسر الحرية من الولد اليها بل تكون امة حتى تحمل منه وهي في ملكه
واما ما روى عن عكرمة عن ابن عباس فان حفاظ اصحاب الحديث ونقاده قطعوا
على انه لا اصل له وكذلك الخبر الذي روى عن سعد ابن المسيب ويوضح ما رواه
اشعث عن سالم ابن عروة القرشي عن ابن عباس انه كان يجعل امهات الاولاد
من انصباء اولادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك اثر عن رسول الله صلعم يقتضي
العتق والحرية لما جعلهن من انصباء اولادهن وقد رووا عن ابن عباس انه قال
في ام الولد انما هي كبعيرك او فرسك وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة في
ام الولد قال قال عمر تعتق فلو كان عكرمة على ما ذكرنا في الخبر الاول روى عن ابن
عباس عتقها عن النبي صلعم لما اسنده الى عمر بل كان ينسبه الى النبي صلعم وعن نافع
قال قال رجل لابن عمر تركنا عبد الله بن الزبير يبيع امهات الاولاد لكن عمر

كان يقول ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة له وهي حرة اذا مات وعن عبد الله
بن دينار عن ابي عمر نحوه فلو كان ابن عمر روى عن النبي صلعم انما تعتق به لجعل
عتقها منسوبا الى النبي صلعم ولم يجعله الى عمر وروى عن زيد بن وهب الجهني قال
مات رجل عن ام ولد فامر الوليد بن عقبة ببيعها فقال ابن مسعود ان كنتم لا بد فاعلين
فاجعلوها من نصيب ابنها تعتق فلو كان في ذلك اثر عن النبي صلعم لما خفي عن ابن
مسعود ولا على الوليد ابن عقبة وهو امير الكوفة من قبل عثمن بن عفان حتى يقضي
ببيعها بحضرة من الصحابة ولما قال امير المومنين عم قد كان من راى وراي عمر ان لا يبعن
وقد رايت الان ان يبعن ولكان عبد الله ابن الزبير لا يبيعهن في طول ولايته على
الحرمين والعراق من غير ان ينكره اصحابه عليه وعن القسم ابن الفضل بن معن
عن محمد بن زياد قال كانت جدتي ام ولد لعثمن بن مظعون واراد ابن عثمن بيعها
بعد موت ابيه فاتت عايشة فقالت ابن عثمن يريد بيعي فلو كلمته فوضعني موضعا
صالحا وقد كنت ولدت من ابيه فقالت لها اذهبي الى عمر فانه يعتقك فاتت عمر
فارسل الى ابن عثمن بن مظعون فقال اردت بيع هذه فقال نعم قال ليس ذلك لك هي
حرة وفي هذا دليل على ان عايشة وابن عثمن بن مظعون كانا يريان بيعها وانه لم
يكن عندهما في ذلك اثر النبي صلعم ولذلك اجاز بيعها امير المومنين علي عم وجابر
وابن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد ابن عقبة وغيرهم على ان هذه
الاخبار التي تعلقوا بها وما اشبهها اخبار احاد لا توجب علما ولا يقينا واكثر ما توجب
مع السلامة التامة الظن ولا يجوز الرجوع عن الادلة التي قدمناها مما يوجب العلم
اليقين وهي معارضة بما ذكرنا بعضه واغفلنا معظمه من روايات المتضمنة لجواز

بيع امهات الاولاد فاما ما يختص به الشيعة الامامية في هذا الباب من الاخبار
فهو اكثر من ان يحصى وانما عارضناهم بما يروونه وينقلونه وهو موجود في كتب
اخبارهم على انه يمكن اذا سلمنا صحة الخبر الاول والثاني ان يكون المعنى فيه انها تعتق
اذا كان مولاها قد علق عتقها بوفاته وهذا مما لا شبهة فيه فاما ما رووه عن النبي صلعم
في ام ابرهيم ولده عليها السلم انه قال اعتقها ولدها فهو ايضا من الاخبار الاحاد التي
لا توجب العلم وهم يروونه عن ابي بكر عن ابن سبرة وهو ضعيف عند اصحاب الحديث
من الكذابين ويرويه ابن ابي شيبة عن الحسين ابن عبد الله ابن عباس وهو عندهم
من الضعفا المطعون في رواياتهم وهو معارض لكل ما تقدم ولا بد من ترك الظاهر
لان ولدها لو كان اعتقها لعتقت في الحال وقد اجمعنا على خلاف ذلك ويحتمل ان
النبي صلعم علق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة التي هي السبب في العتق قال صلعم
اعتقها ولدها وهذا التاويل اولى من تاويلهم لانهم يجعلون السبب الذي هو العتق
متاخرا عن السبب الذي هو الولادة وتاويلنا يقتضي ان يكون المسبب بعد السبب
بلا فصل وقد تاول هذا الخبر ايضا قوم على ان المراد به ولدها يدعوا الى عتقها ولما
دعا الى عتقها جاز ان يحمل كانه واقع عنده فاما ما ادعوه من الاجماع فقد بينا ان الخلاف
في هذه المسئلة متقدم ومتاخر وان بيع امهات الاولاد كان في ايام النبي صلعم والى بكر
الى ان نهى عمر عنه فكيف يدعى الاجماع في هذه المسئلة والخلاف فيها اظهر من الشمس
وقد رواه عن الاجلح عن عمر ابن عبد العزيز انه كتب الى عدى في رجل مات وعليه دين
وليس له الا ام ولد قال تسعى في الدين وعن ابن مسعود قال تعتق من نصيب ولدها
وعن الشعبي وابرهيم النخعي قالا تجزي عتق ام الولد عن الرقبة الواجبة وعن حماد بن

زيد عن ايوب وابن عون ان ذا قرابة لمحمد بن سيرين توفي وترك ام ولد حبلى
فارسل محمد بن سيرين الى عبد الملك ابن يعلى وهو قاضي البصرة فامر عبد الملك
ان يجعل نصفها من نصيب ولدها وفي ذلك كله دليل على ان الخلاف ما زال في
الاعصار المتقدمة والمتاخرة الى وقتنا

كتاب الصيد والاطعمة والاشربة واللباس

ومما انفردت به الامامية الان وان وافقها في ذلك
قول لاقوام حكي قديما ان الصيد لا يصح الا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها من الطير
وذوات الاربع كالصقر والبازي والشاهين وما اشبههن ومن ذوات الاربع
كعناق الارض والفهد وما جرى مجراهما ولا يحل عندهم اكل ما قتله غير الكلب المعلم
وخالف باقي الفقها في ذلك واجروا اكل ما علم من الطيور وذوات الاربع مجرى
الكلاب في هذا الحكم وذكر ابو بكر احمد بن حنبل على الرازي الفقيه في كتابه المعروف
باحكام القران عن نافع قال وجدت في كتاب لعلي بن ابي طالب عم قال لا يصلح
اكل ما قتلته البزاة وروى ايضا عن ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما امسك
من الطير البزاة وغيرها فما ادركت ذكاته فذكيته فهو لك والا فلا تطعمه وروي
سلمة ابن علقمة عن نافع ان عليا عم كره ما قتلته الصقور وروي عن مجاهد انه كان
يكره صيد الطير ويقول مكلبين انما هي الكلاب خاصة وذكر ابو بكر الرازي ان
بعض العلما حمل مكلبين على الكلاب خاصة وبعضهم حمل ذلك على الكلاب وغيرها
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة قوله تع وما علمتم من الجوارح
مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه الاية و
هذا نص صريح على انه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها لانه تع لو قال وما

علمتم من الجوارح ولم يقل مكلبين لدخل في الكلام كل جارح من ذي ناب وظفر
ولما اتى بلفظة مكلبين وهي تختص الكلاب لان المكلب هو صاحب الكلاب بلا خلاف
بين اهل اللغة وعلمنا انه لم يرد بالجوارح جميع ما يستحق هذا الاسم وانما اراد
بالجوارح من الكلاب خاصة ويجري ذلك مجرى قوله ركب القوم مهاديهم متبقرين
او مجمزين فانه لا يحتمل وان كان اللفظ الاول عام الظاهر الا على ركوب البقر و
الحمارات فان قيل دلوا على ان مكلبين انما اراد به صاحب الكلاب وما انكرتم ان
يريد به المضري للجوارح المرن له والمجري فيدخل فيه الكلب وغيره قلنا ليس ينبغي
ان نتكلم في ما طريقه اللغة من لا يعرف موضوع اهلها ولا يعرف احد من اهل
اللغة العربية ان المكلب هو المغري والمضري بل يقولون وقد نصوا في كتبهم عليه ان
المكلب هو صاحب الكلاب قال النابغة الذبياني سرت عليه من الجوزاء سارية
يرجي الشمال عليه جامد البرد   فارتاع من صوت كلاب فبات له   طوع الشوامت
من خوف ومن صرد   وفسروا اهل اللغة اراد بكلاب صاحب الكلاب وكلاب
ومكلب واحد وذكر صاحب كتاب الجمهرة ان المكلب صاحب الكلاب وانشد
قول الشاعر   ضراء احست نبأة من مكلب   وما ذكر في هذا الباب اكثر من ان يحصى
وقد ذكرنا في تصريف ما يبنى من الكاف والبا واللام ان المكلب هو المضري
والمعلم وقد فتشنا ساير كتب اهل اللغة فما وجدنا احدا منهم ذكر ذلك
ومن اعترض بقولهم فلان كلب على كذا وتكلب على كذا فغير متامل لان
الكلب هاهنا هو العطش والكلب عندهم هو العطشان ولا يقول احد منهم كلبت
للطاير الجارح اذا اعلمه واضراه لان هذه اللفظة مستعملة مشتقة من لفظ الكلاب

فكيف يستعمل في غيرها واذا قيل قد قالوا اسير مكلب قلنا من قال فقد فسره
وقال معنى مكلب مشدود بالكلب الذي هو القد ولما كان الاسير المشدود
بالقد الذي هو الكلب قيل مكلب وما انكرنا ان يكون المكلب هو في موضع من
المواضع يستعمل في غير الكلاب وانما انكرنا ان يكون المكلب المعلم والمضري على
ان لو سلمنا هذه اللفظة وانها قد استعملت في التعليم والتمرين وذلك مجاز
والمعنى الذي ذكرناه استعمالها فيه حقيقة وحمل القران على الحقيقة اولى من حمله
على المجاز على ان قوله وما علمتم من الجوارح يغني عن ان يكرر ويقول مكلبين لان
حمل لفظة مكلبين على التعليم لا بد من ان يلزمه التكرار واذا جعلنا ذلك مختصا
بالكلاب افاد انه بيان لان هذا الحكم يتعلق بالكلاب دون غيرها ولو ابدلنا
في الاية لفظ مكلبين بمعلمين لما حسنت فكيف نحمل على معناها ولو صرحنا بها لكان
الكلام قبيحا ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان الجارح غير الكلب اذا اصاد صيدا فقتله
فقد حله الموت وكل حيوان حله الموت فهو ميتة ويستحق هذا الاسم في الشريعة
الا ان يقوم دلالة شرعية على ذكاته فلا يجري عليه حينئذ اسم الميتة وان حله
الموت فان ادعوا ذكاة ما حله الموت من صيد البازي والفهد وما اشبههما
فعليهم الدلالة ولا يتمكنون من دلالة وانما يفزعون الى خبر واحد او قياس
وما فيهما ما يوجب العلم فيترك له ظاهر القران **مسئلة** ومما انفردت به
الامامية ان الكلب اذا اكل من الصيد نادرا او شاذا وكان الاغلب انه لا ياكل
حل الاكل من ذلك الصيد وان كثر اكله منه وتكرر فانه لا يوكل منه وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد اذا اكل الكلب من الصيد

فهو غير معلم ولا يوكل ويوكل صيد البازى وان اكل الكلب منه وقال الشافعى لا يوكل
اذا اكل الكلب منه والبازى مثله وانما كان هذا انفرادًا لان من قال من الفقها
انه يوكل من الصيد وان اكل منه لم يشترط ما شرطناه من الاقل والاغلب بل
اطلق فصاد الذى شرطناه انفرادًا فى هذه المسئلة والذى يدل على صحة ما
ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفه ان اكل الكلب من الصيد اذا تردد وتكرر دل
على انه غير معلم والتعليم شرط فى اباحة صيد الكلب بلا خلاف وبدلالة قوله تع
وما علمتم من الجوارح مكلبين واذا تتابع اكل الكلب من الصيد دل على انه غير
معلم فلا يحصل اكل صيده ولانه اذا توالى اكله منه لا يكون ممسكًا على صاحبه
بل يكون ممسكًا له على نفسه وقول المخالف لنا ان الكلب متى اكل يخرج من ان
يكون معلمًا ليس بشى لان الاكل اذا شذ به وندر لم يخرج به من ان يكون
معلمًا الا ترى ان العاقل منا قد يقع منه الغلط فيما هو عالم به ومحسن له
على سبيل الشذوذ من صياغة وكتابة وغيرهما ولا يخرج عن كونه عالمًا
فالبهيمة مع فقد العقل بذلك احق وتفرقة من فرق من القوم بين البازى
وجوارح الطير وبين الكلب بان الطاير لا يقبل التعليم فى ترك الاكل مما صيد
وانه يكفى فى كونها معلمة مع انها مستوحشة غير انسية ان يالف صاحبها ويجيبه
اذا دعاها والكلب مستانس فلا يكفى فى كونه معلمًا ان يدعى فيجيب ويالف
صاحبه فلا بد من ان يكون تعليمه انما هو لترك الاكل غير صحيحة لان
البازى كما جاز ان يفهم ويمرن على ما يخالف طبعه ومن الاستيناس
والاجابة دعا صاحبه جاز ايضًا ان يمرن ويعلم ترك الاكل لما يمسكه

فيعتاد

فيعتاد ذلك ويفارق به طبعه كما فارق فى الوجه الاول واما الكلاب
فليس كلها مستانسة وفيها المستوحش ايضًا فلم لا يكون علامة كونها معلمة
هى ان تانس بنا وندعوها فتجيب ومعلوم ضرورة ان اجابة داعيها ليس هو
بشى لها وانما يعلمه ويمرن عليه فالا اجروها مجرى جوارح الطير فى ان اكلها مما
تمسكه ليس يخرج لها من التعليم وهذا كله من القوم حدث وخبط

مسئلة

ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الثعلب والارنب والضب ومن صيد البحر
السمك الجرى والمرماهى والزمار وكل ما لا قلس له من السمك وخالف باقى
الفقها فى ذلك الا انه روى عن ابى حنيفة واصحابه موافقتنا فى الثعلب خاصة
وروى عنهم ايضًا كراهية اكل الضب ورووا كلهم فى خبر معروف رواه الاعمش
قال نزلنا ارضًا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة فطبخنا منها وان القدور لتغلى
بها اذ جا رسول الله صلعم فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبناها فقال عم ان
امة من بنى اسرايل مسخت وانا فى تلك الارض وانى اخشى ان يكون هذه
فالقوها وهذا الخبر يقتضى كما ترى ان الضب مع تحريمه مسخ وهو قول الامامية
لانهم يعدون الضب من جملة المسوخ التى هى الفيل والارنب والذئب والعقرب
والضب والعنكبوت والجرى والوطواط والقرد والخنزير ولا يزال مخالفوهم اذا
سمعوا منهم ذكر هذه المسوخ التى اعتمدوا فى انها مسوخ على الرواية تضاحكوا
واستهزوا بهم ونسبوهم الى الغفلة وبعد الفطنة وهم يروون عن طرقهم
وعن رجالهم مثل ما عجبوا منه بعينه والله المستعان والذى يدل على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شيت ان تبنى هذه المسئلة على مسئلة تحريم

صيد البازى وما اشبهه من جوارح الطير فعلت فقلت كل من حرم صيد
جوارح الطير حرم ما عداه والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع فان
استدل المخالف بقوله تع احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الاية يقتضى ان جميع صيد
البحر حلال وكذلك صيد البر الا على المحرم خاصة واستدل بما لا يزال يستدل
به على ان اصل المنافع التى لا ضرر فيها عاجلا ولا اجلا على الاباحة وعلى من حظر
شيئا من ذلك الدليل فالجواب ان قوله تع احل لكم صيد البحر لا يتناول ظاهره
الخلاف فى هذه المسئلة لان الصيد مصدر صدت وهو يجرى مجرى الا
صطياد الذى هو فعل الصايد وانما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيدا مجازا
وعلى وجه الخلاف لانه محل الاصطياد فيسمى باسمه وان كان كلامنا فى تحريم لحم
الصيد فلا دلالة فى اباحة الصيد لان الصيد غير المصيد فان قيل فقوله تع وطعامه
متاعا لكم وللسيارة يقتضى انه اراد المصيد دون الصيد لان لفظة الطعام
لا يليق الا بما ذكرناه دون المصدر قلنا لو سلمنا ان لفظة الطعام ترجع الى لحوم
ما يخرج من حيوان البحر لكان لنا ان نقول فقوله تع وطعامه يقتضى ان يكون
ذلك اللحم مستحقا فى الشريعة لاسم الطعام لان ما هو محرم فى الشريعة لا يسمى
بالاطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير فمن ادعى فى شئ مما عددناه تحريمه انه
طعام فى عرف الشريعة فليدل على ذلك فانه يتعذر عليه وقد روى عن الحسن
البصرى فى قوله تع وطعامه انه اراد به البر والشعير والحبوب التى تسقى
بذلك الماء وحمل اكثر المفسرين لفظة البحر على كل ما كثر من عذب وملح

واذا

واذا احل على الحبوب سقطت المشقة فاما الجواب عن قولهم ان الاصل
الاباحة فهو كذلك الا انا نرجع عن حكم الاصل بالادلة القاطعة وقد ذكرناها

مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من وجد سمكة على ساحل بحر او
شاطى نهر ولم يعلم هل هى ميتة او ذكية فيجب ان يلقيها فى الما فان طفت على
ظهرها فهى ميتة وان طفت على وجهها فهى ذكية فان ابا حنيفة وان وافقنا
فى ان السمك الطافى على الما لا يوكل فانه لا يعتبر هذا الاعتبار الذى ذكرناه ويجب
على هذا الاعتبار ان تقول اصحابنا فى السمك الطافى على الما انه ليس بحرام على
الاطلاق بل يعتبرونه بما ذكرناه فان وجدوه طافيا على ظهره او وجهه علموا بحسب
ذلك دليلنا الاجماع المتردد وان شيت ان تبنى هذه المسئلة على بعض المسايل
المتقدمة لها وان احدا من المسلمين ما فرق بين الامرين **مسئلة** ومما
انفردت به الامامية ان ذبايح اهل الكتاب محرمة لا يحل اكلها ولا التصرف فيها
الى ان العتق يقع متى تعلق بعضو يعبر به عن الجملة مثل الراس والفرج يجب ان
يقول فى التدبير مثل ذلك وكل دليل دللنا به فى مسايل العتق من ان العتق لا
يقع متى علق بعضو من الاعضا هو بعينه دليل فى التدبير فى هذه المسئلة
ومما انفردت به الامامية انه لا يجوز ان يكاتب العبد الكافر وخالف
باقى الفقها وقد دللنا على نظير هذه المسئلة فى مسايل العتق والتدبير وما دللنا
هناك هو دليل فى هذا الموضع ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله تع
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فلا يخلو المراد بالخير ان يكون المال او الصناعة
وحسن التكسب على ما قاله الفقها او يراد به الخير الذى هو الدين والايمان

لان الذكاة ما لحقتها وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلب او غيره وخالف با في
الفقها في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع المتردد وايضًا قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه وانه لفسق وهذا نصٌّ في موضع الخلاف لان من ذكرناه من الكفار لا يرون
التسمية على الذبايح فرضًا ولا سنة فهم لا يسمون على ذبايحهم ولو سموا لكانوا مسمين
لغير الله تع لانهم لا يعرفون الله تع لكفرهم على ما دللنا عليه في موضع هذه الجملة يقتضي
تحريم ذبايحهم فان قيل هذا يقتضي الا يحل ذباحة الصبي لانه غير عارف بالله تع قلنا
ظاهر الاية يقتضي ذلك واخرجناه وانما ادخلناه فيما يجوز ذباحته بدليل وان الصبي وان
لم يكن عارفا فليس بكافر ولا معتقد ان الهه غير مستحق العبادة على الحقيقة
وانما هو خال من المعرفة فجاز ان يجري مجرى العارف متى ذبح وتلفظ بالتسمية و
هذا كله غير موجود في الكفار وان اعترض علينا بقوله تع اليوم احل لكم
الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وادعى ان الطعام
يدخل في ذبايح اهل الكتاب فالجواب عن ذلك ان اصحابنا يحملون قوله تع و
طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يملكونه من حبوب وغيرها
وهذا تخصيص لا محالة لان ما يسمونه طعامًا من ذبايحهم يدخل تحت اللفظ
ولا يجوز اخراجه الا بدليل فاذا قلنا تخصيصه بقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه قيل لنا ليس انتم بان تخصوا ايتنا بعموم ايتكم باولى منا اذا خصصنا
الاية التي تعلقتم بعموم ظاهرها بالاية التي استدللنا بها والذي يجب ان يعتمد
في الفرق بين الامرين انه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة وان من تركها
عامدًا الا يكون مذكيا ولا يجوز اكل ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب

الى هذا المذهب من الامة يذهب الى تخصيص قوله تع وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم وان ذبايحهم تدخل تحته والتفرقة بين الامرين خلاف
الاجماع ولا يلزم على ما ذكرناه ان اصحاب ابي حنيفة يوافقونا على وجوب التسمية
وان لم يخصوا بالاية الاخرى لانا اشترطنا ايجاب التسمية مع الذكر على كل حال
وعند اصحاب ابي حنيفة جايز ان يترك التسمية من ادا اجتهاده الى ذلك واستفتى
من هذا حاله والامامية يذهبون الى ان التسمية مع الذكر لا يسقط في حال من الاحوال
فان قيل على هذه الطريقة التي تعتقدها من الجمع بين المسئلتين ما انكرتم ان لمن خالفكم
ان يعكس هذه الطريقة عليكم ونقول قد ثبت ان التسمية غير واجبة او يثير
الى مسئلة قد دل الدليل على صحتها عنده ثم نقول وكل من قد ذهب الى هذا الحكم
يذهب الى عموم قوله تع وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم والتفرقة بين الامرين
خلاف الاجماع قلنا الفرق بيننا ظاهر لانا اذا بنينا على مسئلة ضمنا عهدة صحتها
ونفي الشبهة عنها ومخالفنا اذا بنى على مسيلة مثل ان التسمية غير واجبة او غير
ذلك من المسايل لا يمكنه ان يصحح ما بنى عليه الا ان يورد حجة قاطعة فيه والمحنة
بيننا وبين من يعاطي ذلك ونحن اذا دللنا على صحتها بما لا يمكن دفعه وهذا على
التفصيل يخرجه الاعتبار مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بايجاب والتعارف
استقبال القبلة عند الذبح مع امكان ذلك وخالف باقي الفقها في وجوبه وانه
شرط في الذكاة دليلنا بعد الاجماع المتردد الطريقة التي تقدم نظيرها وهو
ان من ذبح غير مستقبل القبلة عامدًا قد اتلف الروح وحل الموت في الذبيحة و
حلول الميتة يوجب ان تكون ميتة الا ان يقوم دلالة على حصول الذكاة فلا يستحق

هذا الاسم ومن ادعى دلالة شرعية على ذلك كان عليه اقامتها ولن يجدها ولم يبق
بعد ذلك الا كونه ناسياً وداخلة تحت قوله حرمت عليكم الميتة وايضاً فان الذكاة
حكم شرعي وقد علمنا انه اذا استقبل القبلة وسمى اسم الله تع يكون مذكيا باتفاق
واذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكيا فيجب الاستقبال والتسمية ليكون بيقين
مذكيا **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بوجوب العقيقة
وهي الذبيحة تذبح عن المولود ذكرا كان او انثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي
ومالك مستحبة وقال ابو حنيفة ليست بمستحبة وحكي عن الحسن البصري القول بوجوبها
وهو مذهب اهل الظاهر وهذه موافقة للامامية دليلنا بعد الاجماع المتردد ان
العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وايصال منفعة الى المساكين ويدخل في عموم
قوله تع وافعلوا الخير وما شبهه هذه الاية من الامر بالطاعات والقربات وظاهر
الامر في الشريعة يقتضي الوجوب فان قيل على الاستدلال بقوله تع وافعلوا الخير
في هذا الموضع وما شبهه من المسائل التي استدللتم بهذا العموم فيها ما انكرتم
من فساد الاستدلال بذلك من جهة ان الخير لا نهاية له ومحال ان يوجب الله تع
علينا ما لا يصح ان يفعل واذا لم يصح ايجاب الجميع فليس البعض بذلك اولى من
البعض بطل الاستدلال قلنا لا شبهة في ان ايجاب ما لا يتناهى لا يصح غير انا
نفرض المسئلة فنقول قد ثبت ان من عق دفعة واحدة عن ولده يكون
فاعلا للخير وفعل المرة صحيح غير محال فيجب تناول الاية له وهكذا نفرض في
كل مسئلة وموضع استدللنا بعموم هذه الاية بوجوب شيء من العبادات و
القربات وان يعين على ما يصح تناول الايجاب له ثم يدخله في عموم الاية وليكن

ان نذكر للمخالف على سبيل المعارضة ما يروونه عنهم عن النبي صلعم انه قال في المولود
اهريقوا عنه دما في خبر اخر يعق عن الغلام شاتان وعن عايشة انها قالت
امرنا رسول الله صلعم ان يعق عن الغلام شاتين وروي عن ابن عباس ان النبي صلعم
عق عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشا فجمع عم في ايجاب العقيقة بين القول
والفعل وليس لهم ان يتعلقوا بما يروونه عن النبي صلعم من قوله ليس في المال حق
سوى الزكوة وبما يروى عنه صلعم من احب ان ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام
شاتين وعن الجارية شاة فعلق ذلك بالمحبة وما كان واجبا لا يعلق بالمحبة وبما يروونه
عن فاطمة صلوات الله عليها قالت يا رسول الله أَعُقّ عن ابني الحسن ع فقال صلعم لا
احلقي راسه وتصدقي بزنة شعره فضة ولو كانت واجبة لامرها عم بها والجواب
عن ذلك كله ان هذه اخبار احاد ينفردون بها لا نعرف عدالة رواتها ولا صفاتهم
وان ايها من الاخبار التي تقدم مما تنفرد به رواتنا ما لا يحصى وما ينفردون ايضا بروايته
ما قد ذكرنا بعضه ولو حصل لنا عن هذا كله وسلمت هذه الاخبار من كل قادح وجرح
اوجبت غالب الظن اليس من مذهبنا ان اخبار الاحاد لا توجب على مذهبنا
العمل بها في الشريعة وانما جاز لنا ان نعارضهم باخبار الاحاد لانهم باجمعهم يذهبون
الى وجوب العمل باخبار الاحاد اما الخبر الاول فلا دلالة لهم فيه لانه نفى ان
يكون في المال حق سوى الزكوة والعقيقة عند من اوجبها في ذمة الوالدين لا في
المال واما الخبر الثاني فلا حجة فيه لانه انما علق الفصل في ذلك بالمحبة لا اصل
والفضل في ان يعق شاتين وقد يجزي الواحدة ويجري مجرى ذلك قول القائل من
احب ان يصلي فليصل في المساجد وفي الجماعات وانما يريد الفضل وان كان اصل

الصلوة واجبا واما الخبر الثالث فغير ممتنع ان يكون عم عتق عنه او عزم على ان
يتولى ذلك فعدل عن امرها بذلك الى قربة اخرى لهذه العلة مسئلة ومما
انفردت به الامامية ان كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن
ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقها
في ذلك وقد دللنا على هذه المسئلة في كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سور
الكفار نجس لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تع انما المشركون نجس واستقصينا
فلا معنى لاعادته مسئلة ومما انفرد الامامية به وان كان الفقها قد رووا
عن ابن عباس رحمه الله موافقتها في ذلك تحليل لحوم الحمر الاهلية وحرمها
ساير الفقها وانتهوا في ذلك الى ان ابن القسم روى عن مالك ان الحمار الوحشي اذا
استانس فصار يعمل عليه كالعمل على الحمار الاهلي فانه لا يوكل وان خالف مالك ساير
الفقها في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما فيه منفعة ولا مضرة
الاباحة ولحوم الحمر الاهلية بهذه الصفة فان ادعوا مضرة اجلة من جهة الحظر
لها والنهي عنها فانما يفزعون الى اخبار احاد ليست حجة في مثل ذلك وهي معارضة
بامثالها ويمكن ايضا ان يستدل على ذلك بقوله تع قل لا احد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الاية فان احتجوا عليه بقوله تع والخيل والبغال والحمير لتركبوها
وزينة وانه تع اخبر انها للركوب وللزينة لا للاكل قلنا لهم قوله تع انها للزينة
لا يمنع ان يكون لغير ذلك الا ترى الى قول القايل قد اعطيتك هذا الثوب لتلبسه
لا يمنع من جواز بيعه او هبته والانتفاع به من وجوه شتى ولان المقصود بالخيل
والحمير الركوب والزينة وليس اكل لحومها مقصودا فيها ثم انه لا يمتنع من الحمل

على الحمير والخيل وانه لم يذكر الحمل وانما خص الركوب والزينة بالذكر واكثر الفقها
يجيزون اكل لحوم الخيل ولم يمنع تضمن الاية ذكر الركوب والزينة خاصة من اكل
لحوم الخيل وكذلك الحمير فان استدلوا بما يروونه عن ابن عباس رحمه الله
انه قال نهى رسول الله صلعم عن لحوم الحمير وامر بلحوم الخيل ان توكل وايضا بما رواه
خالد ابن الوليد قال كنا مع رسول الله صلعم في خيبر فقال عم لا تحلوا اموال المعاهدين
الا بحقها وحرام عليكم الحمر الاهلية وبغالها وبما يرويه انس عن النبي صلعم انه نهى عن
لحوم الحمير وقال انها رجس والجواب عن ذلك ان هذه اخبار احاد والعمل بها في
الشريعة عندنا غير جايز ولا يجوز مع ذلك ان نرجع بها عن ظاهر الكتاب وتعارضها
من الاخبار التي ترويها الامامية ما لا يحصى ومما يرويه مخالفنا ما رواه غالب ابن
الحسن قال قلت يا رسول الله لم يبق من مالي الا الحمر فقال عم اطعم اهلك من سمين
مالك فاني انما نهيت عن حوالي القرى وهذا لا محالة معارض لاخبارهم كلها
ثم يمكن ان يقال في تلك الاخبار ان سبب النهي عن لحوم الحمر الاهلية لاجل الظهر و
قلته في ذلك الزمان كما انه عم نهى عن لحوم الخيل لهذه العلة وقد روي عن ابن عباس
رحمه الله انه قال انما نهى عن لحوم الحمر لئلا يقل الظهر فقوى هذا التاويل هذه الرواية
فاما الخبر الذي تضمن انها رجس فالرجس والرجز والنجس واحد في الشريعة و
لا محصل من اهل الشريعة يذهب الى ان الحمار الاهلي نجس العين مسئلة ومما
انفردت به الامامية تحليل لحوم البغال وباقي الفقها على حظر ذلك وروي عن
الحسن البصري انه ذهب الى اباحة لحوم البغال وهذه موافقة للامامية وكل شي
دللنا به على اباحة لحوم البغال وهذه الحمر والاهلية فهو بعينه دليل على اباحة

لحوم البغال وايضاً فقد دللنا على اباحة لحوم الحمر الاهلية وكل من اباح لحومها
اباح لحوم البغال والتفرقة بين الامرين خروج عن الاجماع مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الجنين الذي يوجد في بطن امه بعد ذكاتها
على ضربين ان كان كاملاً وعلامة كماله ان ينبت شعره ان كان من ذوات الشعر
او يظهر وبره ان كان من ذوات الاوبار فانه يحل كله وذكاة امه ذكاة له وان
لم يبلغ الحد الذي ذكرنا وجب ان يذكى ذكاة مفردة ان خرج حياً فان لم يخرج
حياً لم يوكل وانما كان هذا انفراداً لان الشافعي ومن وافقه يذهب الى ان ذكاة
الجنين ذكاة امه على كل حال دليلنا الاجماع المتردد وان شئت ان تبني على بعض
المسائل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل وجه او وجوب استقبال القبلة وان
احداً من الامة لم يفرق بين المسئلتين وليس لهم ان يحتجوا علينا بما يروونه
عن النبي صلعم من قوله ذكاة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل من الاجنة
وغير الكامل وبما يروونه ايضاً عن النبي صلعم انه سيل عن البقرة والشاة ينحران
فيوجد في بطنهما جنين انا كلها او نلقيه فقال كلوان شيتم ولم يفصل كما فصلت
الامامية قلنا قد مضى في ان اخبار الاحاد ليست حجة في الشرع وان هذا مما تنفرد
به المخالفون وبازائه ما يرويه الامامية في ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان
نقول في الخبر الاول لا يخلوا من ان يكون تاويله على ما تاوله الشافعي عليه من ان المراد
ذكاة الجنين هي ذكاة امه وانه يصير لحكم الذكاة لذكاتها وان كان كذلك حملناه
على الجنين الكامل الذي قد ثبت عليه الشعر والوبر وخصصنا عمومه بادلتنا التي
ذكرناها او يكون التاويل على ما تاوله ابو حنيفة من ان ذلك على سبيل التشبيه

وانما المراد بالخبر ان ذكاة الجنين مثل ومماثل ذكاة امه في الذبح فيحمل ذلك
على الجنين الذي يخرج من بطن امه حياً وذكاة ما اخرج كذلك واجبة
كذكاة الام ويقوى تاويل الشافعي وان كنا قد بينا تخرج مذهبنا على تاويل
ابي حنيفة ان لفظة الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار وهو انما
يسمى بهذا الاسم في حال كونه في بطن امه واذا ظهر زال عنه استحقاق هذا
الاسم على الحقيقة وسمي بذلك مجازاً من حيث كان جنيناً قبل حال ظهوره فكيف
يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا اخرج حياً ذكي كما تذكى امه وهو لا يستحق
هذا الاسم بعد خروجه فالاشبه ان يكون المراد ان ذكاة امه تتعدى اليه في
الحكم وهو جنين في البطن ومن وجه اخر وهو ان تخصيص الام بالذكر لا بد له من
فايدة واذا حمل على ان ذكاتها ذكاة لجنينها لا بد له من فايدة واذا حمل على ان المراد
ان الجنين يذبح اذا اخرج حياً كما يفعل بامه لم يفد هذا التخصيص بالام لان غير
الام من الذبايح كلها كالام في هذا المعنى فلا معنى للتخصيص فان قيل قد روي
هذا الخبر بالنصب ومع النصب لا بد من التشبيه فكانه قال ذكاة الجنين كذكاة
امه اسقط الكاف تعدى الفعل الى لفظ ذكاة فانتصبت قلنا قد بينا ان حمل
الخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا فاعلينا في النصب الا مثل ما علينا بالرفع على
ان اصحاب الشافعي قد اجابوا عن رواية النصب بعد ان دفعوا ظهورها واشتهارها
ومساواتها للرواية بالرفع فان قالوا ان النصب يمكن ان يكون وجهه ان التقدير
فيه ذكاة الجنين بذكاة امه او في ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر وجب النصب
فلم يخلص النصب للتشبيه على كل حال فاما الخبر الاخر الذي يتضمن كلوا ان

شيتم فالجملة على الجنين الذى قد تكامل واشعروا او بروية تلك عموم الظاهر
بالادلة مسئلة ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال والقضيب و
الخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون الكليتين وخالف باقى الفقهاء فى ذلك
والصحيح على صحة ما ذهبوا اليه الاجماع الذى تردد وان شيت ان تبنى هذه
المسئلة على بعض المسايل المتقدمة التى عليها دليل ظاهر وان احدا من
الامة ما فرق بين المسئلتين كتاب الاشربة ومما انفردت به
الامامية القول بتحريم الفقاع وانه جار مجرى الخمر فى جميع الاحكام من حد شاربها
ورد شهادته وفى نجاستها وخالف باقى الفقهاء فى ذلك والدلالة الاجماع المتردد
وان شيت ان تبنى هذه المسئلة على بعض ما تقدم من المسايل التى فيها ظاهر كتاب
الله فعلت ومما يعارض به المخالفون ما رووه عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع
لان الذى ترويه الشيعة وتختص به من الروايات فى هذا الباب يمكنهم ان يقولوا
لا نعرف هولا ولا يثق برواياتها فمن ذلك ما رواه ابو عبيد القسم ابن سلام قال
حدثنا ابو الاسود عن ابن لهيعة عن دراج ابى السمح وروى الساجى صاحب كتاب
اختلاف الفقها قال حدثنا سليمان ابن داود قال اخبرنا ابن وهب قال
اخبرنى عمرو ابن الحارث ان دراجا ابا السمح حدثه واجتمعنا على ان دراجا قال ان
عمر ابن الحكم حدثنا عن ام حبيبة زوجة النبى صلعم ان ناسا من اهل اليمن قدموا
على رسول الله صلعم لتعليم الصلوة والسنن والفرايض فقالوا يا رسول الله ان
لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال عم الغبيرا فقالوا نعم قال عم لا تطعموه
قال الساجى فى حديثه قال عم ذلك ثلثا و قال ابو عبيد القسم ابن سلام لما

كان بعد بيومين ذكروها له عم فقال الغبيرا قالوا نعم قال عم لا تطعموها ثم لما
ارادوا ان ينطلقوا سالوه عم ايضا فقال الغبيرا قالوا نعم قال لا تطعموها قالوا
فانهم يدعونه فقال عم من لم يتركها فاضربوا عنقه وروى ابو عبيد ايضا عن
ابى مريم عن محمد بن جعفر عن زيد ابن اسلم عن عطا ابن يسار ان النبى صلعم سئل
عن الغبيرا فنهى عنها وقال لا خير فيها وقال قال زيد ابن اسلم والاسكركة هى وهذا
الاسم يخص الفقاع به يعنى الاشركة له من لغة العرب قال ابن الرومى وهو
ممن لا يطعن عليه فى علم اللغة العربية وكان مشهورا بالتقدم فيها ويروى عنه انه
قال لبعض رواته وقد حمل ابن الرومى لكن بها ابا العباس فقلت فان رد عليك شيا
من الاعراب فيها فالعنى به وان رد عليك شيئا من اللغة فلا ولا كرامه
ولا يتجاسر مع ابى العباس تغلب على هذا القول الا متقدم او مساو فى علم اللغة
وابيات الرومى   اسقنى الاسكركة للصبح فى جمصلفونه   واجعل الفيحن
فيه يا خليلى بعصونه   انها صفاء اعلاه وسكا لبطونه واراد بالاسكركة الفقاع
والجمصلفون الكوز الذى يشرب فيه والفقاع والصبير البارد والفيحن الشراب وروى
اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوما من العرب سالوا رسول الله صلعم عن الشراب
المتخذ من القمح فقال رسول الله صلعم ايسكر قالوا نعم فقال عم لا تقربوه ولم يسال عم عن الشراب
المتخذ من الشعير عن الاسكار بل حرم ذلك على الاطلاق وحرم الشراب الاخر اذا كان
مسكرا فدل ذلك على ان الغبيرا محرمة كالخمر وقد روى اصحاب الحديث من العامة فى
كتبهم المشهورة ان عبد الله الاشجعى كان يكره الفقاع وقال احمد ابن حنبل وكان ابن
المبارك يكرهه وقال احمد حدثنا ابو عبد الله المدنى قال كان مالك ابن انس يكره

كان

الفقاع ويكره ان يباع في الاسواق وكان يزيد ابن هرون يكرهه وقال احمد وحدثنا
عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال الغبيراء التي نهى النبي صلعم عنها الفقاع وقال ابو
هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير واذا نش فهو خمر وقال زيد ابن اسلم الغبيراء التي
نهى رسول الله صلعم هي الاسكركة خمر الحبشة واذا كانت هذه رواياتهم واقوال شيوخهم
ومتقدمي اصحاب حديثهم فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقولون اخبار الاحاد
ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الامامية في تحريم الفقاع
ومالك ابن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث نهى عنه وعن بيعه وكذلك
ابن المبارك ويزيد ابن هرون شيخا اصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى
نعوذ بالله منهما **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة على لسان
كل نبي وفي كل كتاب نزل وان تحريمها لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الطايفة فانهم
لا يختلفون فيما ذكرناه ولك ايضا ان تبني هذه المسئلة على بعض المسايل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب او ما شبهه ومن تبين ذلك ان احدا من المسلمين ما
فرق بين المسئلتين وان التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان اعترضوا بما يروونه من الاخبار
الواردة بتجديد تحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها اخبار احاد ضعيفة لا توجب علما
ولا عملا ولا يترك ما ذكرناه من الادلة القاطعة بمثل هذه الاخبار واما
ما تدعيه اليهود والنصارى انبيائهم لها وكذب منهم كما كذبوا على انبيائهم في كل شي
كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه هولاء المبطلون المعروفون بالكذب
مسئلة وعند الامامية اذا انقلبت الخمر خلا بنفسها او بفعل ادمي اذا طرح

فيها ما ينقلب به الى الخل حلت وخالف الشافعي ومالك في ذلك وابو حنيفة يوافق
للامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم فيقول فيمن القى خمرا في خل فغلب عليها
حتى لا يوجد طعم الخمر انه بذلك يحل وعند الامامية ان ذلك لا يجوز ومتى لم ينقلب
الخمر الى الخل لم يحل فكانهم انفردوا من ابي حنيفة بانهم منعوا من اجازة على بعض
الوجوه وان وافقوه على انقلاب الخمر الى الخل فجاز ذكر هذه المسئلة في الانفرادات
دليلنا بعد الاجماع المتردد ان التحريم انما يتناول ما هو خمر وما انقلبت خلا فقد خرج
من ان يكون خمرا وانه لا خلاف في اباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة
ولا فرق بين اسباب حصوله ويقال لاصحاب ابي حنيفة اي فرق بين غلبة الخل الخمر
في تخليلها وبين غلبة الماء عليها او غيره من المايعات او الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رايحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر ينقلب الى الخل ولا ينقلب الى غيره
من المايعات او الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب والخمر اذا القيت في الخل الكثير
فما انقلبت في الحال الى الخل بل عينها باقية وكذلك في الماء فما الفرق بين ان يلقى فيما
ينقلب اليه وبين ما لا ينقلب اليه اذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب **مسئلة** ومما
يظن قبل التامل انفراد الامامية القول بتحليل شرب ابوال الابل وكلما اكل لحمه من
البهايم اما للتداوي او لغيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر
وقال محمد ابن الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة
وابو يوسف والشافعي بول ما اكل لحمه نجس وروثه ايضا كنجاسته ذلك مما لا يوكل
لحمه والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما يوكل ويشرب
في العقل الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يجده الا في بول ما يوكل

لحمه لانهم انما يعتمدون على اخبار الاحاد وقد بينا ان اخبار الاحاد اذا سلمت من المعارضات
والقدوح لا يعمل بها في الشرعية ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار رواتها ثقاتهم
ورجالهم يتضمن الاباحة وسيجي الكلام في تفصيل هذه الجملة بان بول ما يوكل لحمه
طاهر غير نجس وكل من قال طهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته و
المنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج
فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجده ومما يجوز ان يعارض فيه مخالفينا
في هذه المسئلة ما يروونه عن البرا ابن عازب عن النبي صلعم انه قال ما اكل لحمه
فلا باس ببوله وما يروونه ايضا عن حميد ابن انس ان قوما من عرينة قدموا على
النبي عم المدينة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم فبعثهم النبي عم الى لقاح الصدقة
ليشربوا من ابوالها وايضا فان النبي صلعم طاف بالبيت راكبا على راحلته في جميع
الروايات ومن الراحلة ورجلاها لا تخلوا من بولها وروثها ايضا هذا هو الاغلب
الاظهر فلو كان ذلك نجسا لنزه النبي صلعم المسجد عنه فان قيل قوله عم لا باس
به لا يدل على الطهارة وانما يقتضي حقه حكمه عن غيره الا ترى انه لا يجوز ان يقال
في مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته واباحته قلنا لا يجوز ان تحمل هذه
الا على الطهارة والاباحة لان اهل الشريعة ما جرت عادتهم بان يقولوا فيما
حضره ثابت انه لا باس به على ان بعض النجاسات قد تكون اخف حكما من بعض
ولا يقال فيه لا باس وانما يجوز ان تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته واباحته
لان العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول
شبهة في حكمه فان قالوا في حديث العرنيين انه عم انما اباحهم شرب ابوال الابل

في حال الضرورة وعلى سبيل التداوي كما تحل الميتة مع الضرورة قلنا لو كانت
في حال المرض يبيح الابوال لا باحتها في اوقاتنا هذه وابو حنيفة يمنع من ذلك
وانما يجيزه ابو يوسف والشافعي واذا ابطل اعتراض ابي يوسف وابي حنيفة
فالذي يبطل اعتراض ابي يوسف والشافعي وجهان احدهما ان النبي صلعم لو
كان اباح ذلك لضرورة لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني
ما روي عنه عم ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم ولهذا الذي ذكرناه تاول
قوله تع فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما على ان المنافع ههنا
في المكاسب وان قالوا ابيح في حال الاضطرار لم يتناوله هذا الخبر الذي رويتموه
لانه انما يقتضي به الشفاعة ما تحرمه ثابت وما تدعوا اليه الضرورة لا يكون
حراما بل مباحا قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفا عما حرم في ساير الاوقات و
تخفيف التحريم في حالة دون اخرى عدول عن الظاهر فان قيل معنى شفاكم
ليس بمقصور على المحرمات بل في المباحات لكم سند وحجة قلنا هذا ايضا تخصيص
الخبر وعدول عن ظاهره فان احتج علينا مخالفونا في نجاسة البول بما يروونه عن
النبي صلعم من قوله انما يغسل الثوب من البول والدم والمني وانه عام في ساير
الابوال وما يومر بغسله وجوبا لا يكون الا نجسا وما هو نجس لا يجوز شربه
وبما يروونه عن النبي صلعم انه مر بقبرين فقالوا انهما يعذبان وما يعذبان في
كثير اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستبري من البول
وهذا عام في جميع الابوال وبما يروونه عم استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه فيقال لهم قد مضى ان اخبار الاحاد ليست بحجة في الشريعة

اذا خلت من المعارضات ثم اخبارهم هذه معارضة بما يروونه من طرقكم و قد
ذكرنا بعضه واما ما يروونه نحن من طرقنا ما لا يحصى كثرة واذا سلمنا هذه الا
خبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا ان نحمل الخبر الاول على ما هو
نجس من الابوال كقول الانسان وبول ما لا يوكل لحمه ووجب هذا التخصيص
لمعاني الادلة التي ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لانه لا يوجب
غسل المني لانه عنده طاهر ولا بد له ايضا من تخصيص لفظة البول لانه يرى ان
بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فلا بد له من تخصيص ايضا وحمله على
الدم والبول الكثيرين لانه لا يوجب غسل القليل منهما لا نرى ان بول الرضيع طاهر
ويعدل عن ظاهره ايضا في المني لانه لا يوجب غسله وانما يوجب فركه وقد اجمعنا
كلنا على تخصيص هذا الخبر فيقال لهم في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما
حكيتم لانه روي انه كان لا يتنزه من بوله وروي ايضا انه كان لا يستبري من البول
والاستبرا من البول يختص بوله لا بول غيره وليس لهم ان يحملوا القول في ذلك فيقولون
ان الاستبرا هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره ولهذا
يقال استبرا الامة اذا تباعد عنها ليعرف براءة رحمها وذلك ان الاستبرا
معتبر فيه باصل وضع اللغة اذا كان في عرف الشرع قد استقر على فايدة مخصوصة
فقد علمنا ان القايل اذا قال فلان لا يستبري من البول او استبرا من البول لا
يفهم عنه الا بوله دون بول غيره على ان الظاهر الخبر لو كان عاما على ما رووه لوجب
تخصيصه بالادلة التي ذكرناها على ان في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول
ما لا يوكل لحمه لانه يتضمن الوعيد وذكر العذاب وعند من خالفنا ان مسايل

الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد فان قالوا لم يلحق الوعيد من حيث لم يتنزه
فقط بل من حيث لم يتنزه عن البول مع اعتقاده نجاسته ومن فعل ذلك يلحقه
الوعيد لا محالة قلنا هذا عدول عن الظاهر وبعد فهذا التاويل يسقط استدلالكم
بالخبر لان تقدير الكلام على هذا التاويل انه يعذب لانه كان لا يتنزه عن البول مع
اعتقاده نجاسته وهذا لا يدل على نجاسة كل بول وانما يدل على خطا من اقدم
على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته لان الفاعل كذلك في حكم من فعل
القبيح فاين دليلكم على نجاسة جميع الابوال وهو المقصود في المسئلة على ان في
الخبر اختلالا ظاهرا لانه مضمن انهما يعذبان وما يعذبان على كبير وذلك كالمناقض
لان العذاب لا يكون الا على الكباير وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل
في المعاصي كباير وصغاير من غير اضافة ولا يصح ايضا على مذهب القايلين
بالارجا لانهم يعتقدون ان جميع المعاصي كباير وانه يستحق العذاب على كل شي
منها ومن ذهب الى المذهب لا يتيقن اسم الكبيرة عن شي من المعاصي وانما يقول
على سبيل الاضافة هذه المعصية اصغر من تلك واما مع الافراد بالذكر فالكل
عندنا كباير واما الخبر الاخير الذي تعلقوا به فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي
تقدمه بلا فصل ولا معنى لاعادته مسئلة ومما انفردت به الامامية انه يجوز
لبس الثوب الحرير اذا كان في خلاله شي من القطن او الكتان وان لم يكن غالبا
وخالف باقي الفقها في ذلك وذهب ابو حنيفة واصحابه الى اصحابه جواز لبس
الحرير اذا كان سداه والحمة من القطن او الكتان ولم يجزه اذا كانت اللحمة ابريسما
وحكى الطحاوي عن الشافعي انه اباح لبس قبا محشو بقز قال لان القز باطن

والذى يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان النبى صلعم انما نهى عن لبس
الحرير وهذا الاسم انما يتناول ما كان محضًا دون ما اختلط بغيره والثوب
الذى فيه قطن اوكتان ليس بحرير محض فجاز لبسه والصلوة فيه واذا ذهبوا
الى ان الثوب الذى لحمته قطن وسداه حرير يجوز لبسه لانه ليس بحرير محض
وكذلك ما كان بعضه قطنًا وان لم يكن جميع اللحمة فان قيل هذا يقتضى انه لو
كان فى الثوب خيط واحد من قطن اوكتان جاز لبسه قلنا ظاهر النهى عن لبس
الحرير المحض يقتضى ذلك الا ان يمنع فيه مانع غيره والاولى ان يكون الخيط او الخيطان
غير معتد بهما ولا اثر لمثلها فاما اذا كان متعدد المثل مثل ان له نسبة الى الثوب
بخمس اوسدس اوعشر فانه يخرجه من ان يكون محضًا والعجب كله من
قول الشافعى فى حشو القبا الحرير المحض الذى يتناوله بلا شبهة نهى النبى عم ولا
تاثير لكون الحشو باطنًا غير ظاهر او لا ترى ان بطان الجبة اذا كانت حريرًا
محضًا لم يجز لبسها وان كانت البطانة لا تظهر للعين كظهور الطهاره هذا بعد
شديد **مسئلة** ومما كانت الامامية منفردة به ان جلود الميتة من جميع
الحيوان لا يطهر بالدباغ وقد وردت لهم رواية ضعيفة يجوز اتخاذ جلود الميتة
مالم يكن كلبًا اوخنزيرًا بعد الدباغ ابيه وان كانت الصلوة فيها لا تجوز والمعول
على الاول وخالف الشيعة جميع الفقها الا احمد ابن حنبل فقد حكى عنه ان الميتة
لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله تع حرمت عليكم الميتة والتحريم
يجب ان يتناول كل بعض من ابعاض الميتة حلته الحيوة ثم فارقته والجلد بهذه
الصفة بعد الدباغ وقيل فيجب ان يحرم الانتفاع بعد الانتفاع لان اسم الميتة

ومما يجوز ان نذكر على سبيل المعارضة لهو ما رووه وسطروه فى كتبهم عن النبى
صلى الله عليه واله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وعموم هذا الخبر
يقتضى تحريم الانتفاع بهذا بعد الدباغ وقول بعضهم ان اسم الاهاب يختص الجلد
قبل الدباغ ولا يستحقه بعده غلط فحش لان الاهاب اسم للجلد فى الحالين و
غير مختص باحدهما ولو جاز ان يدعى فى الاهاب اختصاص جاز ان يدعى
فى الجلد مثل ذلك فان اعترضوا بما يروونه عن النبى صلعم من النهى عن ذلك وما
رويناه من الاخبار التى لا تحصى فى هذا المعنى ولو لم يبطل هذين الخبرين على ظاهر
القران لكفى وقد يجوز ان يحمل الخبران على المخصوص وان يريد بقوله عم ايما اهاب دبغ
فقد طهر المذكى دون الميت

كتاب البيوع والربا والصرف

ومما انفردت به الامامية ان الخيار يثبت للمتبايعين فى بيع الحيوان خاصة ثلثة
ايام وان لم يشترط وخالف باقى الفقها فى ذلك وذهبوا الى ان الحيوان كغيره
لا يثبت الخيار الا بان يشترط دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ايضًا ان يكون الوجه
فى ثبوت هذا الخيار خاصة ان العيوب فيه اخفى والتغابن فيه اقوى ففسح فيه
ولم يفسح فى غيره وليس للمخالف ان يقول كيف يثبت بين المتبايعين خيار
من غير ان يشرطاه وذلك انه اذا جاز ان يثبت خيار المجلس من غير اشتراط جاز
ايضًا ان يثبت الخيار الذى ذكرناه وان لم يشرط **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية
به ولها فيه موافق القول بان للمتبايعين ان يشترطا من الخيار اكثر من ثلثة
ايام بعد ان يكون مدة محدودة ووافقهم فى ذلك ابن ابى ليلى ومحمد وابو يوسف
والاوزاعى وجوزوا ان يكون الخيار شهرًا او اكثر كالاجل وقال مالك يجوز على

حسب ما تدعوا الحاجة اليه في الوقوف على المبيع وتامل حاله وحكى عن الحسن ابن
حي انه قال اذا اشترى الرجل الشي فقال له البايع اذهب فانت فيه بالخيار فهو
بالخيار ابداً حتى تقول قد رضيت وذهب ابو حنيفة وزفر الى انه لا يجوز ان
يشترط الخيار اكثر من ثلث فان فعل فسد البيع وهو قول الشافعي دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضاً فان خيار الشرط انما وضع لتامل حال المبيع
وقد تختلف احوال تامله في الطول والقصر جاز ان يزيد على الثلث كما جاز ان
ينقص عنها ولا يلزم على ذلك ان يثبت بلا انقطاع لان ذلك ينقض الغرض
بالبيع فان اعترض المخالف بما يروونه عن النبي صلعم من انه قال الخيار ثلث والجواب
عن ذلك ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها في الشريعة
وبازايه الاخبار الواردة بجواز الخيار اكثر من ثلثة ايام ولان قوله عم الخيار ثلثة
ايام لا يمنع من زيادة عليها كما لم يمنع من نقصان عنها فاذا زيادة خيار الشرط
على الثلثة غرر ودخول الغرر في البيوع يفسدها قلنا وثبوته في الثلثة ايضاً
غرر لانه لا يدري في هذه المدة ايحصل له البيع او لا يحصل ومع ذلك فقد جاز البيع
مع ثبوت هذا الغرر ومما انفردت به الامامية القول بجواز شرى العبد
الابق مع غيره ولا يشترى وحده الا اذا كان بحيث لا يقدر عليه المشتري
وخالف باقي الفقها في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع الابق على كل حال الا ما روي
عن عثمن البتي انه قال لا باس ببيع الابق والبعير الشارد وان هلك فهو من مال
المشتري وهذا كالموافقة للامامية الا انه لم يشترط ان يكون معه في الصفقة
غيره كما شرطت الامامية والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ومعول

مخالفنا في منع بيعه على انه بيع غرر وان بينا انه عم نهى عن بيع الغرر وربما عولوا
على انه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه كالسمك في الماء والطير في
الهوا وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرجه من ان يكون غرراً لانضمام
غيره اليه كبيع الثمرة الموجودة بعضها والمتوقع وجود باقيها وهذا هو الجواب عن
قياسهم وان كان قد بينا ان القياس لا مدخل له في الشريعة لانه يمكن تسليم جميع
الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وان كان العقد جايزاً فان قيل نحن
نخالف في ذلك ولا يجوز ان يبيع ثمرة معدومة مع موجودة قلنا اما مالك فانه
يوافقنا على هذا الموضع وحجتنا على من خالفنا فيه انه لا خلاف في ان طلع النخلة
الذي لم يؤبر داخل في البيع معها وان كان في الحال معدوما فكيف يدعي ان بيع
معدوم وموجود لا يجوز ومما انفردت به الامامية القول بتحريم
الفقاع وابتياعه وكل الفقها يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك كراهية بيع
الفقاع دليلنا الاجماع المتردد وايضاً ان شيت بنيت هذه المسئلة على تحريمه فتقول
قد ثبت حظر شربه وكل من حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين الامرين
خروج عن اجماع الامة ومما انفردت به الامامية ان من ابتاع شيئاً
معيناً بثمن معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارقه البايع بعد العقد ليمضي
وينقده الثمن فالمبتاع احق به ما بينه وبين ثلثة ايام فان حضرت ثلثة ايام ولم
يحضر المبتاع بالثمن كان البايع بالخيار ان شا فسخ البيع وباعه من غيره وان
شا طالبه بالثمن على التعجيل والوفا وليس للمبتاع على البايع في ذلك خيار فلو هلك
المبيع في مدة الايام الثلثة كان من مال المبتاع دون البايع فان هلك بعد الثلثة

ايام كان من مال البايع وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقل احد منهم بالبتة
الذي رتبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانما قلنا ان للمبتاع
احق به ما بينه وبين ثلثة ايام لانه بالابتياع واشتراطه ان ينقد الثمن الذي
مضى في احضاره قد ملك عليه تعجيل الثمن فاذا لم يحضره في هذه المدة للقبض
فكانه رجع عن الابتياع ولم يقف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن وصار البايع
بالخيار ان شاء فسخ وان شاء طالب بالثمن وانما جعلنا المبيع اذا هلك في الايام
الثلثة من مال المبتاع لان العقد قد ثبت بينهما وقد حكي عن مالك انه كان
يقول في الدابة اذا حبسها البايع حتى يقبض الثمن فهلكت فهي من مال المشتري
وذلك اذا كان بيعا على النقد فان كان على غير النقد فهو من مال البايع وهذا
موافق للامامية من بعض الوجوه وقد قلنا انه ان هلك بعد الثلثة ايام كان
من مال البايع لانه بتاخير الثمن عنه قد صار املك به واحق بالتصرف فيه فان
هلك فمن ماله ومما انفردت به الامامية القول بان من ابتاع
شيئا وشرط الخيار ولم يسم وقتا ولا اجلا مخصوصا بل اطلقه اطلاقا
فان له الخيار ما بينه وبين ثلثة ايام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم
في ذلك لان ابا حنيفة يذهب الى انه اذا شرط الخيار الى غير مدة معلومة فالبيع
فاسد فان اجازه في الثلثة جاز عند ابي حنيفة خاصة وان لم يجزه حتى
مضت الثلثة ايام لم يكن له ان يختار وقال ابو يوسف ومحمد له ان يجيز بعد
الثلثة وقال مالك ان لم يجعل الخيار وقتا معلوما وجعل له من الخيار
مثل ما يكون في تلك السلعة وقال الحسن ابن صالح ابن حي اذا لم يسمّ

اجل

اجل الخيار كان له الخيار ابدا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر
ويمكن ان نقول الوجه مع اطلاق الخيار في صرفه الى ثلثة ايام ان هذه المدة هي
المعهودة المعروفة في الشريعة لان تصرف الخيار فيها والكلام اذا اطلق وجب حمله
على المعهود المالوف فيه ومما انفردت به الامامية القول بان من
ابتاع امة فوجد بها عيبا ما عرفه من قبل بعد ان وطيها لم يكن له ردها وكان
له ارش العيب الا ان يكون عيبها من حبل فله ردها مع الوطي ويرد معها اذا وطيها
نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب الشافعي الى انه اذا ابتاع امة
ثيبا فوطيها ثم اصاب بها عيبا فله ردها فلا مهر عليه وقال ابن ابي ليلى يردها بالعيب
ويرد معها المهر لاجل الوطي وقد روي ذلك عن عمر وذهب الزبيري والثوري
وابو حنيفة واصحابه الى انه لا يملك الرد بالعيب بل يمسكها وياخذ الارش وانفراد
الامامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
وليس يجري وطي الثيب مجرى وطي البكر لان وطي البكر فيه اتلاف لحرمتها وليس
كذلك الثيب ويمكن ان يكون الفرق بين الحمل وغيره من العيوب ان الحمل افحش
العيوب واعظمها فجاز ان يتغلظ حكمه على باقي العيوب ومما ظن
انفراد الامامية وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز بيع الانسان الشاة والبعير
ويشترط راسه او جلده او عضوا من اعضايه وروي ابن القسم عن مالك
انه اذا باع شاة فاستثنى ثلثا او ربعا او نصفا او فخذا او صوفا او شعرا او
كراعا فانه ان استثنى ثلثا او ربعا او نصفا فلا باس بذلك وان استثنى جلدا
او راسا فان كان مسافرا فلا باس به وان كان حاضرا فلا خير فيه وهذه الرواية

موافقة الامامية فى السفر فلسنا نعرف فرقًا بين السفر والحضر فى هذا الموضع
وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز ذلك البتة وهو قول الثورى وقال الشافعى
لا يجوز ان يبيع الرجل الشاة ويستثنى منها جلدها ولا غيره فى سفر ولا حضر دليلنا
على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان هذا العقد يقع عليه اسم البيع باستثنائه فيجب
ان يدخل فى عموم قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وليس يمكن ان يدعى فى ذلك
جهالة فان الاعضاء متميزة منفردة من غيرها وليس يجرى مجرى غيرها مما يقع فيه
الاشتراك والاختلاط

فى الربا

ومما انفردت به الامامية القول
بانه لا ربا بين الولد ووالده ولا بين الزوج وزوجته ولا بين الذمى والمسلم ولا بين
العبد ومولاه وخالف باقى الفقهاء فى ذلك واثبتوا الربا بين كل من عددناه وقد
كنت قديمًا فى جواب مسايل وردت من الموصل تاولت الاخبار التى ترويها
اصحابنا المتضمنة لنفى الربا بين من ذكرناه على ان المراد بذلك وان كان بلفظ الخبر
معنى الامر كانه قال يجب ان يقع بين من ذكرناه ربا كما قال تع ومن دخله كان
امنًا وكقوله تع فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وقوله عم العارية مردودة
والزعيم غارم ومعنى ذلك كله الامر والنهى وان كان بلفظ الخبر واما العبد
وسيده فلا شبهة فى نفى الربا بينهما لان العبد لا يملك شيئًا والمال الذى فى يده
مال لسيده ولا يدخل بين الانسان ونفسه ولهذا ذهب اصحابنا الى ان العبد
اذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه واعتمدنا فى نصرة هذا المذهب
على عموم ظاهر القران وان الله تع حرم الربوا على كل متعاقدين وقوله تع ولا
تاكلوا الربوا وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة ثم لما

تاملت

تاملت ذلك رجعت عن هذا المذهب لانى وجدت اصحابنا مجمعين على نفى
الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه فى وقت من الاوقات واجماع هذه الطايفه
قد ثبت انه حجة ويخص بمثله ظاهر القران والصحيح نفى الربا بين من ذكرناه و
اذا كان واذا كان الربا حكمًا شرعيًا جاز ان يثبت فى موضع دون اخر كما يثبت
فى جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه فاذا دلت الادلة على تخصيص من
ذكرناه وجب القول بموجب الدليل ومما يمكن ان يعارض من ظواهر الكتاب
ان الله تع قد امر بالاحسان والانعام مضافًا الى ما دلت عليه العقول من ذلك وحد
الاحسان ايصال النفع على وجه الاستحقاق الى الغير مع القصد الى كونه احسانًا
ومعنى الاحسان ثابت فيمن اخذ من غيره درهمًا بدرهمين لان من اعطى الكثير بالقليل
وقصد به الى نفعه فهو محسن اليه وانما اخرجنا من حد من استثنينا من الوالد
وولده والزوج والزوجة بدليل قاهر تركنا له الظاهر وهذا ليس مع المخالف فى
المسايل التى تخالفنا فيها وظاهر امر الله تع بالاحسان فى القران فى مواضع كثيرة
كقوله تع واحسن كما احسن الله اليك وقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان معارض
للايات التى ظاهرها عام فى تحريم الربا فاذا قالوا تخصيص ايات الاحسان لاجل
ايات الربا قلنا ما الفرق بينكم وبين من خصص الربا بعموم ايات الامر بالاحسان
وهذه طريقة اذا سلكت كانت قوية

فى الصرف

ومما انفردت به الامامية
بجواز ابتياع الانسان من غيره متاعًا او غيره نقدًا او نسيئة معًا على ان يسلف
البايع شيئًا او يقرضه مالًا على اجل او يستقرض منه وانكر ذلك باقى الفقهاء وحظروه
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان الله تع احل البيع بالاطلاق

وهذا البيع الذي اشرنا اليه داخل في جملة الظاهر والقرض ايضا جايز و
اشتراطه في عقد المبيع غير مفسد له ولسنا ندري من اي جهة حظر المخالفون
ذلك وانما يرجعون الى الظنون والحساب التي لا يرجع في الشرع الى مثلها ولا
خلاف بينهم في انه لو لم يشرط القرض عند عقد البيع ثم راى بعد ذلك ان يقرضه
ذلك كان جايزا واي فرق بين ان يشترطه او لا يشترطه فيه ايضا

ومما انفردت به الامامية القول بانه يجوز ان يكون للانسان على غيره مال
مؤجل فيتفقا على تعجيله بان يقبضه من مبلغه ولا يشبه ذلك تاخير الاموال
عن اجالها بزيادة فيها لان ذلك محظور لا محالة وخالفهم باقي الفقها في ذلك
وسووا بين الامرين في التحريم دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره
وايضا فان تصرف الانسان فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا ان
الدين الموجل له مالك يصح تصرفه فيه فيجوز له ان يبعض منه كما يجوز له
الابرا منه ومن عليه ايضا هذا الدين هو مالك التصرف فله ان يقدمه كما له
ان يوخره الى اجله ولا خلاف في انه لو قبضه بعضه او ابراه من الباقي من
غير اشتراط لكان ذلك جايزا واي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه

ومما انفردت به الامامية اثباتهم حق الشفعة
في كل شي من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كان ذلك
مما يحتمل القسمة ولا يحتملها وخالف باقي الفقها في ذلك واجمعوا على انها
لا تجب الا في العقارات والارضين دون العروض والامتعة والحيوان وقد
روي عن مالك خاصة انه قال اذا كان طعام او بز بين شريكين فباع احدهما

حقه ان لشريكه الشفعه ثم اختلف ابو حنيفة والشافعي فقال ابو حنيفة
تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها واسقط
الشافعي الشفعة عما لا يحتمل القسمة ويلحق الضرر بقسمته دليلنا على صحة
ما ذهبنا اجماع الامة على ذلك فانهم لا يختلفون فيه ويمكن ان يعارض
المخالفون في هذه المسئلة بكل خبر ورد عن الرسول ع في ايجاب الشفعة
مطلقا كرواياتهم عنه ع انه قال الشفعة فيما لم يقسم وايضا ما رووه عنه
صلى الله عليه وآله من قوله الشفعة في كل شي والاخبار في ذلك كثيرة جدا
ومما يمكن ان يعارضوا به ان الشفعة عندكم انما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع
وهذا المعنى الموجود في جميع المبيعات من الامتعة والحيوان فاذا قالوا حق
الشفعة انما يجب خوفا من الضرر على طريقه الدوام وهذا المعنى لا يثبت الا
في الارضين والعقارات دون العروض قلنا في الامتعة ما يبقى على وجه الدهر
مثل بقا الاعراض والارضين كاليا قوت وما اشبهه من الحجارة والحديد
فيدوم الاستضرار بالشركة فيه وانتم لا توجبون فيه الشفعة وبعد فان
ازالة الضرر الدايم او المنقطع واجبة في العقل والشرع وليس وجوب ازالتها
مختصا بالمستمر دون المنقطع فلو كان البادي بالشركة في العروض منقطع على
ما ادعيتم لكانت ازالته واجبة على كل حال فاما علة الشافعي في وجوب الشفعة
بما على الشريك من الضرر باجرة القاسم مع طلب القسمة فينتقض بالعروض
لان هذا المعنى ثابت فيها وربما ضم الى هذه العلة ان القسمة تودي الى الضرر
من حيث يحتاج الشريك الى ان يحدث ميراثا في حصته بانيا بعد ان

كان واحداً او كذلك البالوعة وما اشبههما وهذا ليس بشيء لان الشفعة
قد تجب فيما لا يحتاج فيه الى شيء من ذلك كالعراض الخالية من ابنية والحصص
التي قسمت كان في كل واحد منها كلما يحتاج اليه من ميراث وبالوعة وغير
ذلك فبطلت هذه العلة ايضاً   ومما انفردت به الامامية القول بان
الشفعة انما تجب اذا كانت الشركة بين اثنين واذا زاد العدد على اثنين فلا
شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوجبوا الشفعة بين الشركاء او كثر عددهم
دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضاً فان حق الشفعة حكم شرعي
والاصل انتفاؤه وانما اوجبناه بين الشريكين لاجماع الامة فاستقلنا بهذا الاجماع
عن حكم الاصل فيما زاد على الاثنين باق فيجب ان يكون في ذلك على حكم الاصل
فان قيل اليس قد وردت رواياتهم التي يختصون بها عن ائمتكم عليهم السلام ان
الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على ان الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين
وروى عن ابي عبد الله عم انه قال قضى رسول الله صلعم بالشفعة بين الشركاء
في الارضين والمساكن ولفظ الشركاء يقع على اكثر من اثنين قلنا هذه كلها اخبار احاد
مما لا يوجب علماً من الاخبار ليس بحجة ولا يثبت به الاحكام الشرعية على ما بيناه
في غير موضع ويمكن تاويل ظواهر الاخبار بان يحمل قوله الشفعة على عدد الرجال
انها انما تجب بالشركة وسوا زادت سهام احد الشريكين على سهام الاخر او
نقصت والمعتبر انما هو بالشركاء لا بمبالغ سهامهم ويحمل لفظ الرجال على الشركا
في الاملاك الكثيرة لا في ملك واحد ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين
في ملك واحد على احد وجهين اما على قول من يجعل اول الجمع الاثنين او على

سبيل المجاز كما قال تع فان كان له اخوة وتاويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه
فاما الخبر الذي وجد في روايات اصحابنا انه اذا سمح بعض بحقوقهم من
الشفعة فان لم يسمح بحقه على قدر حقه فيمكن ان يكون تاويله ان الوارث
لحق الشفعة اذا كانوا جماعة فان الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه
كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا لا يدل على ان الشفعة في الاصل تجب لاكثر
من شريكين فان قيل قد ادعيتم اجماع الامامية وان الجنيد يخالف في هذه
المسئلة ويوجب الشفعة في العقار مما زاد على اثنين وانما تعتبر الاثنين
في الحيوان خاصة على ما حكيتموه عنه في جواب مسايل اهل الموصل السبع الفقهية
فاما اجماع الامامية قد تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع
من كتبنا ان خلاف الامامية ان يعتبر في واحد او جماعة معروفة مشار
اليها لم يقع به اعتباره   ومما تظن انفراد الامامية به القول
بانه لا شفعة لكافر على مسلم واكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ولا فرق
بينه وبين المسلم وقد حكي عن ابن حي انه قال لا شفعة للذمي في امصار المسلمين
التي ابتداها المسلمون لانهم لا يجوز لهم سكناها ولا تملكها ولهم الشفعة
في القرى وانفراد قول الامامية عن قول ابن حي باق الا انه قد حكي عن الشعبي
واحمد ابن حنبل انهما اسقطا شفعة الذمي على المسلم وهذه منهما موافقة
للامامية والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تع
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومعلوم انه تع انما اراد لا يستوي
في الاحكام والظاهر يقتضي العموم الا ما اخرجه دليل قاهر فان قيل

الا دبالنعيم والعذاب بدلالة قوله تع اصحاب الجنة هم الفايزون قلنا قد بينا
في الكلام على اصول الفقه ان تخصص احدى الجملتين لا يقتضي تخصيص الاخرى
وان كانت متعقبة وما يمكن الاستدلال به ان الاصل انتفا الشفعة عن البيعات
لان حكم الشفعة حكم شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر والكفار بعضهم
على بعض اثبتناه بدليله وبقي الباقي على حكم الاصل ومما يمكن ان نعارض به مخالفينا
في هذه المسئلة ما رووه ووجد في كتبهم عن النبي صلعم من قوله لا شفعة لكافر
وفي خبر اخر لا شفعة لذمي على مسلم

ومما ظن انفراد الامامية
بان حق الشفعة لا يسقط الا بان يصرح الشفيع باسقاط حقه ولا يكون
مسقطا بكفه في حال علمه عن الطلب وهذا القول احد اقوال الشافعي الاربعة
لان له اقوالا اربعة احدها ان طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها انها قد ثبتت
الى ثلثة ايام وثالثها انه يجب على التابيد الى ان يصرح بالعفو وهذا وفاق الشيعة
ورابعها انه ثابت الى ان يعفوا او يعرض بالعفو وحكي ايضا عن شريك انه قال
اذا علم فلم يطلب فهو ايضا على شفعته وهذا ايضا موافقة للشيعة الامامية
وباقي الفقها على خلاف ذلك لان ابا حنيفة واصحابه وابن حي يذهبون الى انه
متى لم يطلبها مكانه بطلت شفعته وقال الحسن ابن زياد اذا شهد انه على شفعته
ولم يقم بها ما بينه وبين ان يصل الى القاضي فقد ابطل شفعته قال ابو الحسن
واما ابو حنيفة فقال ثلثة ايام وروى محمد عن ابي حنيفة انه على شفعته ابدا
بعد الشهادة وقال محمد اذا تركها بعد الطلب شهرا ابطلت وقال ابو يوسف
اذا امكنه ان يطلب عند القاضي او ياخذه فلم يفعل بطلت وقال ابن ابي ليلى
اذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلثا وقال الشعبي يوما وقال البتي ثلثا وقال مالك
اذا علم بالشرا فلم يطلب حتى طال بطلت والسنة ليست بكثيرة وله ان ياخذ وهذا
في الحاضر فاما الغايب فلا تبطل شفعته اذا لم يطلبها اياما بطلت شفعته وذكر
المعافي عنه ثلثة ايام وقال الاوزاعي والليث وعبد الله ابن الحسن والشافعي اذا لم
يطلب حتى علم بطلت وقد تقدم ساير اقوال الشافعي المختلفة في هذه المسئلة
وان كان هذا القول الذي ذكره انما اظهرها وقال الشعبي من بيعت شفعته و
هو شاهد لم ينكر فلا شفعة له والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن
ان يقوى ذلك بان الحقوق في اصول الشريعة وفي العقول ايضا لا تبطل بالامساك
عن طلبها وكيف خرج حق الشفعة عن اصول الاحكام العقلية والشرعية الا ترى
ان من لم يطالب وديعته او يطالب بدينه فان حقه ثابت لا يبطل بالتغافل عن الطلب
فاذا قالوا هذه حقوق غير متجددة وحق الشفعة متجدد قلنا نفرضه متجددا
لان من حل له احل دين فقد تجدد له حق ما كان مستمرا ومع لو اخر المطالبة
لم يبطل الحق وكذلك من مات له قريب واستحق في الحال ميراثه وعلم بذلك ثم لم
يطالب بالميراث من هو في يده لم يبطل الحق ونظاير ذلك اكثر من ان تحصى
فان قيل هذا الذي يذهبون اليه يودي الى الاجحاف بالمشتري لان المدة اذا
تطاولت لم يكن المشتري من التصرف في المبيع وهدمه وبنيانه ويعتبر لان
الشفيع اذا طالبه بالشفعة امره بازالة ذلك وهذا ضرر داخل على المشتري قلنا
يمكن ان يحترز المشتري من هذا الضرر بان يعرض المبيع على الشفيع ويبذل التسليم
اليه فهو بين امرين اما ان يتسلم او يترك بشفعته فيزول الضرر عن المشتري

بذلك واذا افرط فيما ذكرناه وتصرف من غير ان يفعل ما اشرنا اليه فهو المدخل
الضرر على نفسه فان قيل كيف تدعون انه ليس في الاصول الشرعية حق يجب على
الفور ويسقط التاخير وحق الرد بالعيب يجب على الفور ومتى تاخر بطل قلنا
المعنى في حق الرد بالعيب انه ربما كان في تاخيره ابطال له من حيث يخفى امارات
العيب ولا تظهر فيقع الشبهه في وجود العيب فلزمت المبادرة الى الرد لهذا المعنى
وذلك غير موجود في حق الشفعة لانه يجب بعقد البيع وذلك مما لا يجوز ان يتغير
ولا يخفى في وقت ويظهر في اخر

ومما انفردت الامامية به القول
بان لامام المسلمين وخلفائه المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين
او على المساجد ومصالح المسلمين وكذلك كل ناظر بحق في وقف من وصي وولي
له ان يطالب بشفعته وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع
المتردد ويمكن ان يقال للمخالف على سبيل المعارضة له الشفعة اذا كانت انما وجبت
لرفع الضرر فاولى الاشيا بان يرفع عنها الضرر حقوق الفقرا ووجوه القربات
فان قالوا الوقوف لا مالك لها فيدفع الضرر عنه بالمطالبة بشفعته قلنا اذا سلم
انه لا مالك لها فههنا منتفع بها ومستضر يعود الى المشاركة فيها وهم اهل الوقوف
ومصالح المسلمين انما يجب من دفع الضرر عنها مثل ما يجب من دفع الضرر عن الآدميين

ومما انفردت به الامامية القول بان من وهب شيئا لغيره غير قاصد به ثواب
الله تع ووجهه جاز له الرجوع فيه ما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك بين الاجنبي
وذي الرحم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا وهب لذي

الرحم محرم لم يرجع وان وهب لامراته لم يرجع وكذلك المراة لزوجها وان
وهب لاجنبي رجع ان شا ما لم يثبت منها او يزيد الشي في نفسه وذكر هشام
عن محمد عن ابي حنيفة اذا علم الموهوب له المملوك القران او الخبز فله ان يرجع فيه
وقال محمد لا يرجع قال محمد وكذلك لو كان كافرا فاسلم او كان عليه دين فادا
الموهوب له وقال الحسن ابن زياد اذا علمها الموهوب له القران والكتابة والمشط
فحذقت ذلك فله ان يرجع فيها وقال ابو يوسف لا يرجع وقال عثمن البتي في الرجل
يعطي الرجل العطية لا من انه سفره فعطيته جايزة وليس له ان يرجع فيها وقال
مالك من نحل ولده نحلا او اعطاه عطا ليس بصدقة فله ان يقبضها ان شا ما لم
يستحدث الولد دينا من اجل العطا فاذا صار عليه الديون لم يكن للوالد ان
يقبض من ذلك شيئا وكذلك اذا زوج الفتاة بذلك المال او كانت جارية
فتزوجت بذلك فليس للاب ان يقبض من ذلك شيئا قال مالك والامر المجتمع
عليه عندنا في بلدنا ان الهبة اذا تغيرت عند الموهوب له بالتوارث بزيادة او نقصان
فان على الموهوب له ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في الواهب
يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب ان اتبعوه وروى الثوري عن ابن ابي ليلى
قال للواهب ان يرجع في هبته دون القاضي وعند اصحاب ابي حنيفة لا يرجع الا
بنقصانها ويرد الموهوب له وقال الثوري كقول اصحاب ابي حنيفة في جميع ذلك وقال
الاوزاعي لا يرجع فيما وهب لمولى ولا بايع له ولا لذي رحم ولا لامراته ولا السلطان
لمن دونه ويرجع فيما سوى ذلك فان كانت الهبة قد نمت وزادت عند صاحبها
فقيمتها يوم وهبها وترجع المراة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن ابن حي اذا لم

يراد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع اذا قبض ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم
فان وهب لغير ذي رحم محرم ويريد بها ثواب الدنيا فله ان يرجع فيها وقال الليث
اذا وهب للثواب رجع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المراة فيما وهبت لزوجها
الا ان يكون سالها ان تهب له ثم طلقها مكانه او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال
الشافعي لا يرجع في الهبة الا الوالد فيما وهبه لولده وقال داود ابن علي كل من
وهب شيا لغيره لم يجز الرجوع فيه ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا باجماع من الامة
ولا اعتبار بداود فان الاجماع قد تقدمه وسبقه وان عقد الهبة وان قارنه
القبض غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع فذهب
قوم الى ان الرجوع انما يجوز مع ذوي الارحام دون الاجانب وذهب اخرون
الى انه يجوز في المواضع كلها فقد بان بالاتفاق على ان قبض الهبة غير مانع
من الرجوع على كل حال فمن ادعى انه مانع في موضع دون اخر فعليه الدليل
الشرعي اختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم ولا دليل لمن خصص موضعاً دون
اخر لان تعويلهم على اخبار احاد وقياس يقتضي الظن وما لا على معول على مثله
في ثبوت الاحكام الشرعية فثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع في المواضع
كلها وان ليس بعضها بذلك احق من بعض فان قالوا لو جاز الرجوع في الهبة
لجاز في البيع وفي ساير العقود قلنا ساير العقود ما اجمعت الامة على جواز
الرجوع فيها على الجملة وانما اختلفوا في مواضعه فان احتج المخالف لما يروونه
عن النبي صلعم من قوله الراجع في هبته كالكلب يعود في قيه فالجواب عن ذلك

ان هذه كلها اخبار احاد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يثبت بمثلها الاحكام وهذا
الخبر معارض باخبار كثيرة يروونها عن النبي صلعم من جواز الرجوع في الهبة
واذا سلم هذا الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار لا التحريم لان ذلك مستهجن
مستقذر الا ترى ان الكلب لا تحريم عليه فاما الخبر الاخر الذي يتضمن ذكر
الكلب فهو وان كان مطلقاً يرجع الى الكلب لان الالف واللام يحملان على العهد
وليس هاهنا يعهد منه الرجوع في قيه الا الكلب ولا فرق بين ان يقول كالعايد
في قيه وبين ان يقول كالكلب يعود في قيه على انا لو حملنا لفظة العايد على الجنس
والعموم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل العود على التحريم لان ذلك لا يتاتى
في الكلب فلا بد من حمله على الاستقذار والاستهجان وهو ثابت في كل عايد فان
قيل كيف يجوز ان يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بانها تملك بالقبض
قلنا غير ممتنع اجتماع ذلك كما ان المبيع اذا شرط فيه الخيار مدة معلومة كان مملوكاً
بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتة فان قالوا الملك مع ثبوت حق الخيار
ناقص او غير مستقر قلنا نحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حق الرجوع
مثل ما يقولونه حرفاً بحرف

في الهبة ايضاً ومما انفردت به الامامية
ان من وهب شيا في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلاً مميزاً يصح هبته
ولا يكون من ثلثه بل يكون من صلب ماله وخالف باقي الفقها وذهبوا الى ان
الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد ولان تصرف
العاقل في ماله جايز وما تعلق الورثة بماله وهو حي حق فهبته جايزة ولذلك
صح بلا خلاف نفقته جميع ماله على نفسه في ماكل ومشرب فان قيل اي

فرق بين الهبة فى المرض والوصية فى المرض قلنا الهبة حكمها منجز فى الحال
وما تعلق فى حال الحيوة حق لوارث بمال المورث والوصية حكمها موقوف
على الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بمال المورث فوجب ان تكون
محسوبة من الثلث **مسئلة** فى الاجارات ومما انفردت به الامامية
بان الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون للمتاع الذى يسلم
اليهم الا ان يظهر هلاكه وشهرتها لا يمكن دفعه او يقوم بينة بذلك وهم
ايضا ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع تعمد وغير تعمد وسوا كان الصانع
مشتركا او غير مشترك ومعنى الاشتراك هو ان يستاجر الاجير على عمل
فى الذمة فيكون لكل احد ان يستاجره ولا يختص بعضهم دون بعض ومعنى
الاجير المنفرد هو من استيجر للعمل مدة معلومة فيختص المستاجر بمنفعته
تلك المدة ولا يصح لغيره استيجاره فيها وخالف باقى الفقها فى ذلك فقال
ابوحنيفة واصحابه لا ضمان على الاجير المشترك الا فيما جنته يداه وقال زفر
لا ضمان عليه فيما جنته يداه ايضا الا ان يخالف وقال ابو يوسف ومحمد وعبيد الله
ابن الحسن يضمن الا ما لا يستطاع الامتناع منه كالحريق وموت الشاة و
اللصوص الغالبين وقال الثورى يضمن فى اللصوص ايضا وقال مالك يضمن
القصار الا ان ياتى امر من امر الله تع مثل الحريق والسرق والضياع اذا
قامت عليه بينه ويضمن قرض الفار اذا لم يقم بينة واذا قام بينة انه قرض
الفار من غير تضييع لم يضمن وقال الاوزاعى لا يضمن القصار من الحريق
والاجير المشترك ضامن اذا لم يشترط له انه لا ضمان عليه وقال الحسن

ابن

ابن حى من اخذ الاجر فهو ضامن برئ او لم يبرأ ومن اعطى الاجر فلا ضمان
عليه وان شرط ولا ضمان يضمن الاجير المشترك من عدو حارب او موت
وهذا القول من ابن حى كانه موافق للامامية لانه ان عنى به الاجير المشترك
والخاص فهو موافق لهم وان كان يعنى المشترك دون الخاص فهو خلاف
الا انه يخالف للامامية على كل حال بقوله ومن اعطا الاجر فلا ضمان عليه
وان شرط لان عندنا ان شرط كان الضمان عليه بالشرط وان اعطا الاجر و
قال الليث الصناع كلهم ضامنون لما افسدوا او هلك عندهم وهذا ايضا
كموافقة الامامية اذا اراد بالصناع من كان مشتركا وخاصة وللشافعى
قولان احدهما يضمن والاخر لا يضمن الا ما جنت يده دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا من خالفنا فى هذه المسئلة على ما بين اقوالهم
يرجعون فيها الى ما يقتضى الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى
ما يقتضى العلم فقولنا اولى على كل حال وما يمكن ان يعارضوا به لانه موجود
فى رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبى صلعم من قوله على اليد ما اخذت حتى
يؤديه وهذا يقتضى ضمان المتاع على كل حال واذا خصصوه احتاجوا الى دليل
ولا دليل لهم على ذلك **مسئلة** فى الوقوف ومما انفردت به الامامية
القول بان من وقف وقفا جاز له ان يشرط انه ان احتاج اليه فى حال حيوته
كان له بيعه والانتفاع بثمنه والقول ايضا بان الموقوف متى حصل من الخراب
بحيث لا يجدى نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه وان ارباب
الوقوف متى دعتهم ضرورة شديدة الى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم

ذلك مع فقد الضرورة وخالف باقي الفقها في ذلك ولم يجيزوا اشتراط الواقف
لنفسه ما اجزناه ولا بيع الوقف على كل حال من الاحوال الا ما رواه بشر عن ابي
يوسف في سنة تسع وسبعين انه ان جعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف
وان يجعل ذلك في وقت افضل منه فهو جايز وان مات قبل ان يختار ابطاله
مضى الوقف على سبيله قال وقال ابو يوسف بعد ذلك لا يجوز الاستثنا في ابطال
الوقف والوقف جايز دليلنا اتفاق الامامية ولان كون الشي وقفا
تابع لاختيار الواقف وما يشرطه فيه فاذا اشرط لنفسه ما ذكرناه كان كساير
ما يشرطه وليس لهم ان يقولوا هذا شرط ينقض كونه وقفا وحبسا وخارجا
من ملكه وليس كذلك باقي الشروط لانه لا تنافي بينهما وبين كون ذلك وقفا
قلنا ليس ذلك يناقض كونه وقفا ولانه متى لم يعز الرجوع فهو ماض على سبيله
ومتى مات قبل العود سد ايضا نفوذا تاما وهذا حكم ما كان مستفادا
قبل عقد الوقف وكيف يكون ذلك نقضا لحكمه وقد بينا ان الحكم باق فان
قيل لو جاز دخول هذا الشرط في الوقف لجاز دخول مثله في العتق قلنا هذا
قياس وقد بينا ان القياس لا يصح اثبات الاحكام الشرعية به وبعد فان
الفرق بين العتق والوقف ان العتق عندنا لا يجوز دخول شي من الشروط
فيه وليس كذلك الوقف لان الشرايط تدخله مثل ان يقول هذا وقف على فلان
فان مات فعلى فلان وما جرى هذا المجرى واذا دخلته الشروط جاز دخول الشرط
الذي ذكرناه فان قيل فقد خالف ابو علي ابن الجنيد فيما ذكرتموه وذكر انه لا يجوز
للواقف ان يشرط لنفسه بيعه له على وجه من الوجوه وكذلك فيمن هو وقف عليه

انه لا يجوز له بيعه قلنا لا اعتبار بابن الجنيد وقد تقدمه اجماع الطايفة وتأخر
ايضا عنه وانما عول في ذلك على ظنون له وحسبان واخبار شاذة لا يلتفت الى
مثلها فاما اذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعا او دعت اربابه الضرورة الى
لشدة فقرهم فالاحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لانه انما جعل لمنافعهم فاذا بطلت
منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه ولم يبق منفعة فيه الا من الوجه الذي
ذكرناه **مسئلة** في الشركة ومما انفردت به الامامية القول بان المشتركين
مع تساوي ماليهما اذا تراضيا بان يكون لاحدهما من الربح اكثر من مال الاخر جاز
ذلك وكذلك اذا تراضيا بانه لا وضيعة على احدهما وان عليه من الوضيعة اقل مما
على الاخر جاز ايضا وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي لا يجوز ان يشترطا
تساويا في الربح مع التفاضل في المال ولا تفاضل في الربح مع التساوي في المال
وان شرطا ذلك فسدت الشركة وابو حنيفة اجاز التفاضل في الربح وان كان
راس المال متساويا وقال مالك اذا كان راس المال من عند احدهما الثلث ومن
الاخر الثلثين على ان العمل نصفان فالربح نصفان فلا خير في هذه الشركة ولا يجوز
عنده التفاضل في الربح مع التساوي في رؤوس الاموال وقالت الجماعة ان
الوضيعة على قدر المالين وشرط الفضل باطل دليلنا الاجماع المتكرر وايضا فان
الشركة بحسب ما يشترط واذا اشترط التفاضل في الربح وجب جواز ذلك وابو حنيفة
يجيز اشتراط التفاضل في الربح فيلزمه جواز مثل ذلك في الوضيعة لانه يجري
مجرى قول احدهما لصاحبه ما ضاع من مالك فهو علي وهذا فاسد لا محالة قلنا
مثال ما نحن فيه هو ان يقول ما هلك من هذه البضاعة مع تساوينا فيها فهو من

مالي ومالك الا الى قد سمحت ورضيت بان يكون مالي خاصة فلا مانع من
ذلك ويلزم ابا حنيفة اذا اجرى التفاضل في الوضيعة مجرى قول احدهما
لصاحبه ما هلك من مالك فهو على الا ان يجوز التفاضل في الربح لانه يجري
مجرى ان يقول له ما استفيده من الربح في كذى وكذى فهو لك واذا جاز احد
الامرين جاز الاخر مثله مسئلة ومما انفردت به الشيعة الامامية ان الشركة
لا يصح الا في الاموال ولا يصح في الابدان والاعمال ومتى اشترك اثنان في عمل
كصناعة حلق ونساجة ثوب وما اشبه ذلك لم يثبت بينهما شركة فكان لكل واحد
منهما اجرة عمله خاصة وان لم يتميز عملاهما لاجل الاختلاط كان الصلح بينهما واذا
دفع رجل الى تاجر مالا ليتجر له به على ان الربح بينهما لم ينعقد بينهما بذلك
شركة وكان صاحب المال بالخيار ان شا اعطا الانسان غيره ثوبا ليبيعه وشرط
له فيه سهما من الربح فهو بالخيار ان شا امضى شرطه وان شا رجع فيه وكان عليه
في بيع الثوب اجرة مثله في البيع وخالف باقي الفقها في ذلك فقال ابو حنيفة
واصحابه يجوز شركة الابدان والصناعات اتفقت واختلفت عملا في موضعين
او موضع واحد ولا يجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوها وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة قال كلما يجوز فيه الوكالة يجوز فيه الشركة وما لا يجوز فيه الوكالة لا
يجوز فيه الشركة وما جازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة
فانه سوا عملا جميعا او احدهما فما حصل من فضل فهو بينهما نصفان وقال مالك
يجوز الشركة على ان يخيطا ويصطادا اذا كانا يعملان جميعا في موضع واحد وكذلك
اشتركا في صيد البزاة او الكلاب اذا كان الكلب والبازي بينهما نصفين وقال

مالك

مالك لا يجوز الشركة بين حداد وقصار وانما يجوز في صناعة واحدة يعملان
فيها في موضع واحد فان عملا في موضعين او كانتا صناعتين لم تجز الشركة وقال
مالك يجوز ان يشترك المعلمان في تعليم الصبيان واذا كانا في مجلس واحد
وان يفترقا في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن ابن حي والليث شركة الابدان جايزة
في الاعمال وقال الليث وان مرض احدهما الشريكين المريض شي من عمل الصحيح الا
ان يشا الصحيح ان يشركه في عمله وقال الشافعي لا يجوز الشركة الا بالدراهم والدنانير
ولا يخلط المالان وهذا يدل على انه لا يجيز شركة الابدان الا انه ليس يتهى في ذلك الحهما
تقول الامامية من ان العمل لا يدخل في الشركة منفردا ولا مجتمعا دليلنا على صحة ما
ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان معول من خالفنا في هذه المسايل التي ذكرناها كلها
على الظنون والحسبان والراي والاجتهاد ومرجعنا فيما نذهب اليه فيها الى توقيف
فما قلناه اولى مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من رهن حيوانا
حاملا فاولاده خارجون عن الرهن فان حمل الحيوان في الارتهان كان اولاده رهنا
مع امهاته وخالف باقي الفقها في ذلك فقال ابو حنيفة اذا ولدت المرهونة بعد الرهن
دخل ولدها في الرهن وكذلك اللبن والصوف وثمرة النخل والشجر وهو قول الثوري
والحسن ابن حي وقال مالك ما حدث من ولد فهو رهن وليست الثمرة الحالية رهنا
مع الاصل وقال الليث اذا كان الذي حالا دخلت الثمرة في الرهن فان كان الى اجل فالثمرة فهي
لصاحب الاصل وروى عنه انه لا يدخل فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن وقال الشافعي
لا يدخل الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن ومن تامل هذه الاقوال على اختلافها علم ان
قول الشيعة منفرد منها والذي يدل على صحة الطريقة التي ذكرناها في المسئلة

التي قبل هذه بلا فصل

ومما انفردت به الامامية

القول بان يواجر الانسان شيئا بمبلغ بعينه فيواجره المستاجر باكثر منه اذا اختلف النوعان كانه استاجره بدينار فانه يجوز له ان يواجره باكثر قيمة الدينار من الحنطة والشعير وما اشبه ذلك وكذلك يجوز ان يستاجره بدينار ويواجره بثلثين درهما لان الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا متى لم يحدث فيما استاجره حدثا يصلحه به فان ما زاد ما عينه بنفع ومصلحة جاز ان يواجره باكثر مما استاجره على كل حال من غير تخصيص وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز للمستاجر ان يواجر ما استاجره قبل القبض ويجوز بعد القبض فان اجره ان تصدق بالفضل الا ان يكون اصلح فيه شيئا او بنى فيه بناء وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن ابن حي وقال مالك والبتي والليث والشافعي لا باس بان يواجره باكثر ولا يتصدق بشي دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان المستاجر مالك للمنافع وقد اجازت الشريعة ملك المنافع فجرى مجرى ملك الاعيان في جواز التصرف فيها فللمالك ان يتصرف في ملكه بحسب اختياره من زيادة او نقصان والاصل في العقول والشريعة جواز تصرف المالك في ملكه الا ان يمنع مانع ها هنا فيما ذكرناه

ومما انفردت به الامامية القول بان من حارب

الامام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرى محارب النبي صلعم وخالع طاعته في الحكم عليه بالكفر وان اختلف احكامها من وجه اخر في المراقبة والموارثة وكيفية الغنيمة من اموالهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب المحصلون منهم والمحققون الى ان محاربي الامام العادل فساق يجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء

الى التكفير وذهب قوم من حشو اصحاب الحديث الى ان الباغي مجتهد وخطاه يجري مجرى الخطا في ساير مسايل الاجتهاد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضا فان الامام عندنا يجب معرفته ويلزم طاعته لوجوب المعرفة بالنبي صلعم ولزوم طاعته وكالمعرفة بالله تعالى وكما ان جحد تلك المعارف والتشكك فيها كفر وكذلك هذه المعرفة وايضا فقد دل الدليل على وجوب عصمة الامام من كل القبايح وكل من ذهب الى وجوب عصمته ذهب الى تكفير الباغي عليه والخالع لطاعته والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة فان قيل لو كان من ذكرتم بالغا الحد الكفر لوجب ان يكون مرتدا وان تكون احكامه احكام المرتدين واجمعت الامة على ان احكام الباغي يخالف احكام المرتد وكيف يكون مرتدا وهو يشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات قلنا ليس يمتنع ان يكون الباغي لم يحكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب العظيم وان كانت احكامه الشرعية في مداقنه وموارثه وغير ذلك يخالف احكام المرتد كما ان الكافر الذمي مشارك للحربي في الكفر والخروج عن الايمان وان اختلفت احكامهما الشرعية فاما اظهار الشهادتين فليس بذلك على كمال الايمان الا ترى ان من اظهرها وجحد وجوب الفرايض والعبادات لا يكون مومنا بل كافرا وكذلك اقامة بعض العبادات من صلوة وغيرها ومن جحد اكثر العبادات واوجبها من طاعة امام زمانه ونصرته لم ينفعه ان يقوم بعبادة اخرى من صلوة وغيرها فاما ما يذهب اليه قوم من غفلة الحشوية من عد الباغي والحاقه باهل الاجتهاد فمن الاقوال البعيدة من الصواب ومن المعلوم ضرورة ان الامة اطبقت في الصدر الاول على ذم البغاة على امير المومنين عليه السلم ومحاربته والبراءة منهم ولم يقم لهم احد في ذلك عذرا وهذا المعنى قد

شرحناه في كتبنا وفرعناه وبلغنا فيه النهاية وهذه الجملة ههنا كافية فان
اعترض المخالف بما ذكرناه بالخبر الذي رويه معتمر ابن سليمن عن عبد الرحمن
ابن الحكم الغفاري عن عديسه بنت اهبان ابن صيفي قالت جا علي عم الى ابي
فقال لا تخرج معنا قال ابن عمك وخليلي امرني اذا اختلف الناس ان اتخذ
سيفا من خشب او بالخبر الذي يروى عن ابي ذر رحمه الله انه قال قال
رسول الله صلعم كيف بك اذا رايت احجار الزيت وقد غرقت بالدم قال قلت
ما اختار الله لي ورسوله قال تلحق او قال عليك بمن انت منه قال قلت فلا
احمل سيفي واضعه على عاتقي قال شاركت القوم اذا قال فما تامرني يا رسول الله
قال الزم بيتك قلت فان دخل على بيتي قال فان خفت ان يبهرك شعاع
السيف فالق رداك على وجهك يبوء باثمه واثمك قلنا هذان الخبران
وامثالهما لا يرجع بها عن العلوم والمقطوع بالادلة عليه وهي معارضة
بما هو اظهر منها واقوى واولى من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحق
ومعونة الامام العادل ولو لم يرو الا ذلك الا ما رواه الخاص والعام والولي
والعدو من قوله عم حربك يا علي حربي وسلمك سلمي وقد علمنا انه عم لم يرد
ان نفس هذه الحرب بك بل اراد تساوي الاحكام فيجب ان يكون احكام
محاربيه هي احكام محاربي النبي عم الا ما خصه الدليل وما روي ايضا من
قوله اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ولانه عم لما استنصر في قتال
اهل الجمل وصفين والنهروان اجابته الامة باسرها ووجوه الصحابة واعيان
التابعين وسارعوا الى نصرته ومعونته ولم يحتج احد عليه بشيء مما تضمنه

هاذان

هاذان الخبران الخبيثان الضعيفان على ان الخبر الاول قد روي عنه على خلاف
هذا الوجه لان رهدم ابن الحارث قال قال لي اهبان قال لي رسول الله صلعم
يا اهبان اما انك ان بقيت بعدي سترى في اصحابي اختلافا فان بقيت الى ذلك اليوم
فاجعل سيفك يا اهبان من عراجين وقد يجوز ان يريد عم بالاختلاف الذي
يرجع الى القول والمذاهب دون المقابلة والمحاربة على ان هذا الخبر ما يمنع من
قتال اهل الردة عند بغيهم ومجاهرتهم فهو ايضا غير مانع من قتال كل باغ وخارج
عن طاعة الامام فاما الخبر الثاني فمما يضعفه ان ابا ذر رحمه الله لم يبلغ الى وقعة
احجار الزيت لان ذلك انما كان مع محمد ابن عبد الله بن الحسن في اول ايام المنصور
وابو ذر مات في ايام عثمن فكيف يقول له رسول الله صلعم كيف بك في وقت لا
يبقى اليه على ان ابا ذر رضي الله عنه كان معروفا بانكار المنكر بلسانه وبلوغه فيه
ابعد الغايات والمجاهرة في انكاره وكيف يسمع من الرسول صلعم ما يقتضي خلاف ذلك

مسئلة ومما كان الامامية منفردة به القول بان من سب النبي صلعم
مسلما كان او ذميا قتل في الحال وخالف باقي الفقها في ذلك فقال ابو حنيفة و
اصحابه من سب النبي صلعم او عابه وكان مسلما فقد صار مرتدا وان كان ذميا
عزر ولم يقتل وقال ابن القسم عن مالك من شتم النبي صلعم من المسلمين قتل ولم
يستتب ومن شتم النبي صلعم من اليهود والنصارى قتل الا ان يسلم وهذا القول
من مالك مضاه لقول الامامية وقال الثوري الذمي يعزر وذكر عن ابن عمر انه
يقتل وروى الوليد ابن مسلم عن الاوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله صلعم
قالا هي ردة يستتاب فان تاب نكل وان لم يتب قتل قالا ويضرب مائة حتى اذا هو

بن حضرب مائة ولم يذكر فرقا بين المسلم والذمي وقال الليث في المسلم يسب النبي
صلعم انه لا يناظر ولا يستتاب ويقتل مكانه وكذلك اليهودي والنصراني وهذه
موافقة للامامية وقال الشافعي ويشرط على المصالحين من الكفارات من ذكر كتاب
الله عز وجل او محمدا رسول الله صلعم بما لا ينبغي او زنا بمسلمة واصابها باسم نكاح
او فتن مسلما عن دينه او قطع عليه طريقا او اعان على اهل الحرب بدلالة على المسلمين
او اوى عينا لهم فقد نقض عهده واحل دمه وبريت ذمته قال الطحاوي فهذا من
الشافعي يدل على انه اذا لم يشرط لم يستحل دمه بذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع المتردد ان سب النبي وعيبه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك
والمرتد يقتل واما الذمي وان لم يكن بذلك مرتدا لان حقيقة الردة هي الكفر بعد
الايمان والذمي ما كان مومنا فصار كافرا بل كفره متقدم لكن هذا وان لم
يكن منه ردة فهو خرق للذمة واستخفاف بالشريعة ووضع منها ومن اهلها و
بعض هذا امر من الذمة التي حقن بها فحينئذ يكون دمه مباحا من الوجه الذي
ذكرناه فاما ما يستدل به اصحاب ابي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه
المسئلة من رواياتهم عن الزهري عن عروة عن عايشة قالت دخل رهط من اليهود
على النبي عم فقالوا السلام عليك قالت ففهمتها فقلت عليكم السلام واللعنة فقال
النبي صلعم مهلا يا عايشة فان الله تع يحب الرفق في الامر كله فقالت يا رسول الله الم
تسمع ما قالوا قال النبي عم قد قلت وعليكم قال المخالف لها ولو كان هذا الدعا من المسلم
لصار مرتدا فقتل ولم يقتله النبي عم بذلك ومما يستدلون به ايضا ما رواه شعبة
عن هشام ابن زيد عن انس ابن مالك ان امراة يهودية اتت النبي عم بشاة

مسمومة فاكل منها النبي فقيل الا نقتلها قال لا فقال المحتج لا خلاف بين
المسلمين ان من فعل مثل ذلك بالنبي وهو ممن ينتحل الاسلام انه مرتد يقتل
فالجواب عن ذلك ان هذه اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا ولا يعترض بها على مدلول
الادلة وهي معارضة باخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته مثل ما رووا عن ابي
يوسف عن حصين ابن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر ان رجلا قال اني سمعت
راهبا سب النبي صلعم فقال لو سمعته لقتلته انا لم نعطهم العهد على هذا ولم ينكر احد
على ابن عمر هذا القول فدل على وقوع الرضا به فاما ابدال المسلم بالسام فليس
صريح سب ولا شتم ولو وقع من مسلم او ذمي ما اقتضى القتل واما الشاة المسمومة
فيجوز ان يكون النبي عم اعتقد ان اليهودية ما علمت انها مسمومة فقد يجوز
ان لا تكون بذلك عاملة وقد يجوز ايضا لو كانت عالمة وقاصدة ان يكون
عم راى درء القتل عنها مع استحقاقها لضرب من المصلحة فلا عم مثل ذلك وانا
كلامنا في الاستحقاق للقتل والمسلم كاليهودي في هذا الباب سوا

ومما ظن انفراد الامامية

به واهل الظاهر يوافقونا فيه القول بان الامام والحكام من قبله ان يحكموا
بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثنا وسوا علم الحاكم ما علمه وهو
حاكم او علمه قبل ذلك وقد حكي انه مذهب لابي وخالف باقي الفقها في ذلك فذهب
ابو حنيفة واصحابه الى ان المشاهدة للحاكم من الافعال الموجبة للحدود قبل القضا
وبعده فانه لا يحكم فيها بعلمه الا القذف خاصة وما علمه قبل القضا من حقوق
الناس لم يحكم فيه بعلمه فان علمه بعد القضا حكم وقال ابو يوسف ومحمد يحكم فيما

علمه قبل القضا من ذلك بعلمه وهو قول سوار وقال الحسن ابن حي يقضي بعلمه
قبل القضا بعد ان يستحلفه في حقوق الناس وفي الحدود لا يقضي بعد القضا
اذا علم حتى يشهد معه في الزنا ثلثة وفي غيره رجل اخر وقال الاوزاعي في الامام
يشهد هو ورجل اخر على قذف رجل آخر انه يجده هو وقال شريح ارتفعوا الامام
فوقي وانا اشهد لك به وقال مالك لا يقضي بعلمه في ساير الحقوق حتى يكون
شاهدان سواه وفي الزنا اربعة غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس بعلمه
حتى يكون شاهد آخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه وقال الشافعي يقضي
بعلمه في حقوق الناس وفي الحدود قولان لانه يقبل رجوع المقر وقال ابن ابي ليلى
فيمن اقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين فان القاضي لا يقضي ذلك حتى يشهد
معه آخر والقاضي شاهد ثم قال بعد ذلك اذا ثبت قوله في الاصول عندي انفذ
عليه القضا فان قيل كيف تستجيزون ادعا الاجماع من الامامية في هذه المسئلة
وابو علي وابن الجنيد يصرح بالخلاف فيها ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم
بعلمه في شي من الحقوق ولا الحدود قلنا لا خلاف بين الامامية في هذه المسئلة وقد
تقدم اجماعهم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول ابن الجنيد فيها على ضرب من الراي
والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وكيف يخفى اطباق الامامية على وجوب الحكم بالعلم وهم
ينكرون وقف ابي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله صلعم بفدك لما ادعت
انه نحلها اياها ويقولون اذا كان عالما بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعي الا حقا فلا
وجه لمطالبها باقامة البينة لان البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق وكيف خفي
على ابن الجنيد قول الاعرابي والى قوله لا تذكر بك [?] لما قلت له اصدق رسول الله صلعم

اصبت يا علي فلا تعود الى مثلها ثم التفت الى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم
الله لا ما حكمت به وروت الشيعة ايضا عن ابن جريج عن الضحاك عن ابن عباس
قال خرج رسول الله صلعم من منزل عايشة فاستقبله اعرابي ومعه ناقة فقال
يا محمد اشتري هذه الناقة فقال النبي صلعم نعم بكم تبيعها يا اعرابي قال بمائتي درهم فقال
النبي صلعم ناقتك خير من هذا قال فما زال النبي صلعم يزيد حتى اشترى الناقة
باربع مائة درهم فلما دفع النبي عم الى الاعرابي الدراهم ضرب الاعرابي يده الى زمام
الناقة فقال الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد شي فليقم البينة قال
فاقبل رجل فقال النبي عم ترضى بالشيخ المقبل قال نعم يا محمد فقال النبي صلى الله عليه وآله
الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي قال الاعرابي بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي
فان كان لمحمد شي فليقم البينة قال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك
ان الاعرابي طلب البينة فقال له النبي عم اجلس فجلس ثم اقبل رجل اخر فقال
له النبي عم اترضى يا اعرابي بالشيخ المقبل قال نعم فلما دنى قال النبي عم اقض فيما
بيني وبين الاعرابي قال نعم قال تكلم يا رسول الله صلى الله عليك قال النبي صلعم الناقة
ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي لا بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي
فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله لان الاعرابي يطلب البينة فقال
النبي صلعم اجلس حتى ياتي الله بمن يقضي بيني وبين الاعرابي بالحق فاقبل علي عم فقال
النبي صلعم اترضى بالشاب المقبل قال نعم فلما دنى قال يا ابا الحسن اقض بيني وبين
الاعرابي فقال تكلم يا رسول الله فقال النبي صلعم الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال
الاعرابي بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد بينة فليقم البينة فقال علي

خل بين الناقة وبين رسول الله صلعم فقال الاعرابي ما كنت بالذي افعل او
يقيم البينة فدخل علي عم فاشتمل على قايم سيفه ثم اتى وقال خل بين الناقة وبين
رسول الله صلعم قال ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة قال فضربه عم ضربة فاجمع
اهل الحجاز على انه رمى براسه وقال بعض اهل العراق بل قطع منه عضوا فقال
النبي عم ما حملك يا علي على هذا فقال يا رسول الله نصدقك على الوحي من السماء
ولا نصدقك على اربعماية درهم وقال ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن
بابويه القمي رضي الله عنه وقد روى هذا الخبر في كتابه المعروف بمن لا يحضره
الفقيه هذان الخبران غير مختلفين لانهما في قضيتين وكانت هذه القضية قبل
القضية التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة ايضا في كتبها خبر علي عم مع شريح
قاضيه في درع طلحة ابن عبيد الله لما قال عم هذه درع طلحة اخذت غلولا يوم
البصرة ومطالبة شريح بالبينة على ذلك واحضاره عم الحسن ابنه عم وقنبرا غلامه
وقوله صلعم لشريح اخطات ثلث مرات ورووا ايضا حديث خزيمة ابن ثابت
ذي الشهادتين لما شهد للنبي عم على الاعرابي فقال له النبي عم كيف شهدت بذلك
وعلمته قال من حيث علمت انك رسول الله فمن يروي هذه الاخبار مستحسنا لها
ومعولا عليها كيف يجوز ان تشك في انه كان يذهب الى ان الحاكم يحكم بعلمه لولا
قلة تامل ابن جنيد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه زايدا على الاجماع المتردد قوله
تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة وقوله تع والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فمن علمه الامام سارقا او زانيا قبل القضا او بعده فاوجب عليه
ان يقضي فيه بما اوجبته الاية من اقامة الحد واذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت

في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود اجازه في الاموال ولم يجزه احد من
الامة في الحدود دون الاموال فان قيل ولم زعمتم انه اراد بقوله الزانية والزاني
والسارق والسارقة من علمتموه كذلك دون ان يكون اراد من اقر عندكم
بسرق او زنا او شهد عليه الشهود قلنا من اقر بزنا او شهد عليه الشهود لا
يجوز ان يطلق القول بانه زان وكذلك السارق وانما حكمنا فيهما بالاحكام المخصوصة
اتباعا للشرع فانا جوزنا ان يكون ما فعلا شيا من ذلك والزاني في الحقيقة
من فعل الزنا وعلم ذلك وكذلك السارق يحمل الاثنين على العلم اولى من حملها
على الشهادة والاقرار فان احتجوا بما يروى عن النبي صلعم انه قال لو اعطي الناس
بدعواهم لادعا ناس دما قوم واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من
انكر واخبره ان المدعي لا يعطى بغير بينة فالجواب ان هذا خبر واحد لا يوجب
علما ولا عملا ثم اذا سلمنا قلنا علم الحاكم اقوى البينات واذا جعلنا البينة الاقرار
او الاشهاد من حيث ابانت عن الامر وكشفت فاقوى منها العلم اليقين فاما
من فرق بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك وقوله ان
الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لانه علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها فباطل لان
العدل اذا شهد امضى الحاكم شهادته وان جوز ان يكون علمها في حال فسقه و
كذلك يقبل شهادة العدل البالغ وان جوز ان يكون قد تحملها في حال طفوليته فان
قيل لو جاز للحاكم ان يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه قلنا التزكية حاصلة للحاكم
بتولية الحكم له وليس في ذلك بالغ لامضا الحكم فيما علمه ثم هذا لازم في اجازتهم حكم
الحاكم بعلمه في غير الحدود لانه تزكية لنفسه ولا يختلفون ايضا في انه يقبل منه جرحه

لشهادته واسقاط شهادته ولا يكون ذلك تزكية لنفسه فان قالوا اذا حكم
بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوء الظن به قلنا وكذلك اذا حكم بالبينة و
الاقرار فهو معرض نفسه للتهمة ولا يلتفت الى ذلك لوقوع التهمة في غير موضعها
لان قبول الشهادة والسكون الى عدالة الشاهد مما يجوز ان يقع في مثله التهمة
ووجدت لابن الجنيد كلاما في هذه المسئلة غير محصل لانه لم يكن في هذا ولا
اليه رواية يفرق بين علم النبي ع بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه وهذا غلط
منه لان علم العالمين بالمعلومات لا يختلف بعلم كل عالم المعلوم بعينه كعلم كل عالم به
وكان الامام او النبي عليهما السلام اذا شاهدا رجلا يزني او يسرق فهما عالمين
بذلك علما صحيحا وكذلك من علم مثلما علماه من خلفائهما والتساوي في ذلك
موجود ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم ان يقول وجدت الله تع قد
اوجب للمومنين فيما بينهم حقوقا ابطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالموارثة
والمناكحة واكل الذبايح ووجدنا الله تع قد اطلع رسوله صلعم على من كان يبطن الكفر
ويظهر الاسلام وكان يعلمه ولم يبين ع احوالهم لجميع المومنين فيمتنعوا من مناكحتهم
واكل ذبايحهم وهذا غير معتمد لانا اولا لا نسلم له ان الله تع قد اطلع النبي ع على
جميع المنافقين وكل من كان يظهر الايمان ويبطن الكفر من امته فان استدل
على ذلك بقوله تع ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول
فهذا لا يدل على وقوع التعريف وانما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله ولتعرفنهم في
لحن القول اي لتستيقن ظنك او وهمك من غير ظن ولا يقين ثم لو سلمنا
على غاية مقترحه انه ع قد اطلع على البواطن لم يلزم ما ذكره لانه غير ممتنع

ان يكون تحريم المناكحة والموارثة واكل الذبايح انما يختص من اظهر كفره وردته
دون من ابطنهما وان يكون المصلحة التي يتعلق بها التحريم والتحليل اقتضت ما ذكرنا
ولا يجب على النبي صلعم ان يبين احوال من ابطن الردة والكفر لاجل هذه الاحكام
التي ذكرناها لانها تتعلق بالمبطن وانما يتعلق بالمظهر وليس كذلك الزنا
وشرب الخمر والسرق ولان الحد في هذه الامور تتعلق بالمبطن والمظهر على سواء
وانما يستحق بالفعلية التي يشترك فيها المعلن والمسر
ومما انفردت به الامامية القول بان الخصمين اذا ابتدءا الدعوى بين يدي الحاكم وتشاحا في
الابتداء بها وجب على الحاكم ان يسمع من الذي على يمين خصمه ثم ينظر في دعوى
الاخر وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يذهبوا الى مثل ما حكيناه دليلنا على صحة
ذلك اطباق الطائفة عليه ولان من خالف ما ذكرناه انما اعتمد على الراي والاجتهاد
دون النص والتوقيف ومثل ذلك الرجوع فيه الى التوقيف اولى واخرى ووجدت
ابن الجنيد لما روي عن ابن محبوب عن محمد ابن مسلم عن ابي جعفر ع ان رسول الله
صلعم قضى ان يتقدم في المجلس الكلام قال ابن الجنيد الا ان ابن محبوب فسر ذلك
في حديث رواه عن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال اذا تقدمت مع
خصم الى وال او قاض فكن على يمينه يعني يمين الخصم وهذا تغليط من ابن الجنيد لان
التاويلات انما تدخل بحيث يشتكل الامور ولا خلاف بين القوم انما اراد
يمين الخصم دون اليمين التي هي القسم واذا فرضنا المسئلة في تفسير تبادر الكلام
بين يدي القاضي وتناهبا واراد كل واحد منهما ان يمضي على صاحبه فهما جميعا
مدعيان كانهما جميعا مدعى عليهما فيطلب المزية والفرقة التي توهمها

ابن الجنيد   ومما انفردت الامامية به فی هذه الاعصار وان روی
لها وفاق قديم القول بجواز شهادات ذوی الارحام والقرابات بعضهم لبعض اذا
كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على
خبر مروی من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له و
يجوز شهادة الوالد وان جازت شهادته له و يجوز شهادة الوالد له وعليه وقد
رويت موافقة الامامية فی ذلك عن عمر ابن الخطاب وشريح والزهری وعمر
ابن عبد العزيز والحسن البصری والشعبی وابی ثور وروی الساجی ان اياس ابن
معوية اجاز شهادة رجل لابيه واحد بين الطالب وكل من اجاز شهادة الاب
للابن والابن للاب اجاز شهادة الاخ لاخيه عن شريح وابن سيرين والنخعی و
الشعبی وعطاء وقبله والثوری ومالك والشافعی وابو حنيفة وجمهور الفقهاء
على ذلك وانما خالف فيه الاوزاعی فذهب الى ان شهادة الاخ لاخيه لا يقبل و
ان كان عدلا وحكی عن مالك انه قال ان شهد له فی غير النسب قبلت وان شهد
له فی النسب فان كانا اخوين من ام فادعى احدهما انه من اب وشهد له اخوه لم
يقبل واذا جاز شهادة الاقارب فی النسب بعضهم لبعض فالحجواز ذلك فی الرضاع
لان كل من ذهب الى احد الامرين ذهب الى الاخر ولم يفرق احد بين المسئلتين
دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تع واشهدوا ذوی عدل منكم
فشرط تع العدالة ولم يشترط سواها ويدخل فی عموم هذا القول ذووا القرابات
كلهم وقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان يدل ايضا على هذه المسئلة فاما اعتماد المخالفين على الاخبار التی يرونها

فی هذا الباب فخبر يروی عن الزهری عن عروة عن عايشة عن النبی صلعم انه
قال لا يجوز شهادة الوالد لولده مما لا يصح الاعتماد عليه لان كل هذه الاخبار اذا
سلمت من القدح كانت اخبار آحاد لا توجب الظن ولا ينتهی الى العلم ولا يجوز ان
يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر كتاب الموجبة العلم على ان الساجی قد قال فی
هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند اهل النقل وروی هذا الخبر عن الزهری
يزيد ابن ابی زياد وحكی الساجی ان شعبة قال ان يزيد كان رفاعا ای يرفع الى النبی ع
ما لا اصل له وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح فی روايته واما الاعتماد
فی المنع من شهادة الاقارب على التهمة التی تلحق لاجل النسب فغير صحيح لانه
يلزم على ذلك لا يقبل شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره ولان التهمة متطرقة
وايضا فان العدالة مانعة من التهمة وجاز خبره عنهما وحكی عن الشافعی فی المنع
من شهادة الوالد لولده والولد لوالده انه قال الولد جزء من ابيه وكانه شهد لنفسه
اذا شهد لما هو بعضه وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من نطفة
ابيه فليس بعض له على الحقيقة بل لكل واحد منهما حكم يخالف حكم صاحبه وكذلك
استرقوا الولد برق امه وان كان الاب حرا وحرروه بحرية الام وان كان الاب عبدا
ولم يسر حكم كل واحد منهما الى صاحبه   ومما اتفق عليه الامامية
الا من شذ من جملتهم وسنتكلم عليه القول بشهادة العبيد لساداتهم اذا كان
العبيد عدولا مقبوله ويقبل ايضا على غيرهم ولهم ولا يقبل على ساداتهم وان
كانوا عدولا وقد روی عن انس موافقة الامامية فی قبول شهادة العبيد العدول
وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود وابی ثور وروی عن الشعبی انه قال بقبول

فيما قل من الحقوق ولا تقبل فيما كثر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة
ولا اعتبار بمن شذ اخيراً عنهم فظواهر ايات الشهادة في الكتاب مثل قوله تع
واشهدوا ذوي عدل منكم وهو عام في العبيد اذا كانوا عدولاً وغيرهم ولا يلتفت
الى ما يروى مما يخالف هذه الظواهر من الطرق الشيعية ولا الطرق العامية
وان كثرت لانها تقتضي الظن ولا ينتهي الى العلم وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب
العلم ولا ترجع عنها لما يقتضي الظن وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع اليها
والتعويل عليها وهي مزيلة لكل شغب في هذه المسئلة ولو كنا ممن يثبت الاحكام
بالاستدلالات لكان لنا ان نقول اذا كان العبد العدل بلا خلاف يقبل شهادته
على رسول الله صلعم في رواية عنه فلان يقبل شهادته على غيره اولى وكان ابو علي
بن الجنيد من جلة اصحابنا يمتنع من شهادة العبد وان كان عدلاً ولما تكلم على ظواهر الايات
في الكتاب التي تعم العبد والحر ادعى تخصيص الايات بغير دليل وزعم ان العبد
من حيث لم يكن كفواً للحر في دمه وكان ناقصاً عنه في احكامه لم يدخل تحت الظواهر
وقال ايضاً ان النساء قد يكن اقوى عدالة من الرجال ولم يكن شهادتهن مقبولة
في كل ما يقبل شهادة الرجال وهذا منه غلط فاحش لانه اذا ادعى ان الظواهر
اختصت بمن تتساوى احكامه في الاحرار كان عليه الدليل لانه ادعى ما يخالف
فيه الظواهر ولا يجوز رجوعه في ذلك الى اخبار الاحاد التي يروونها لانا قد بينا
ما في ذلك فاما النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تع ذوي
عدل منكم ومثل قوله تع شهيدين من رجالكم فانا اخرجنا النساء من هذه الظواهر
اليهن ما دخلن فيها والعبيد والعدول داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج في اخراجهم

الى دليل ومما انفردت به الامامية القول بان شهادة ولد الزنا لا
تقبل وان كان على ظاهر العدالة وقد روي موافقة الامامية في الاقوال القديمة
فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز انه قال لا تقبل شهادة ولد الزنا وروى
الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك وحكى الطبري عن يحيى بن
سعيد الانصاري ومالك والليث بن سعد ان شهادته في الزنا لا تجوز قال
مالك ولا في ما شبهه من الحدود ودليلنا على ذلك اجماع الطايفة عليه فان
قيل اليس ظواهر الايات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا
اذا كان عدلاً فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في
ظواهر الايات قلنا هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه وقد حققناه في مسئلة
املينا ها قديماً في الخبر الذي يروى بان ولد الزنا لا يتعدى اليه ذنب من خلق من
نطفته وله حكم نفسه فما المانع من ان يكون عدلاً مرضياً والذي نقوله ان
طايفتنا مجمعة على ان ولد الزنا لا يكون نجيباً ولا مرضياً عند الله تع ومعنى ذلك
ان يكون الله تع قد علم فيمن خلق من نطفة زنا لا يختار هو الخير والصلاح و
اذا علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته وشهد وهو مظهر العدالة
مع غيره لم يلتفت الى ظاهره المقتضي لظن العدالة به ونحن قاطعون على
خبث باطنه وقبح سريرته فلا يقبل شهادته لانه عندنا غير عدل ولا مرضي فعلى
هذا الوجه يجب ان يقع الاعتماد دون ما تعلق به ابو علي بن الجنيد لانه قال
اذا كنا لا نقبل شهادة الزاني والزانية كان رد شهادة من هو شر منهما اولى
وروي عن النبي صلعم انه قال في ولد الزنا انه شر الثلثة وهذا غير معتمد لا

الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يرجع بمثله عن ظواهر
الكتاب الموجبة للعلم واذا كان معنى قوله عم انه شر الثلاثة من حيث لم تقبل
شهادته ابداً وقبلت شهادة الزانيين اذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد ان
يبين من اى وجه لم تقبل شهادته على التابيد وكيف كان اسوى حالاً في هذا
الحكم من الكافر الذي يقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع الى الايمان
ويبين كيف لم تقبل شهادته مع اظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة
وانه بذلك داخل في ظواهر ايات قبول الشهادة وما شرع في ذلك ولا اهتدى
له والوجه هو ما نبهنا عليه للموافق القول بالعمل بالعدل ومما
نظن انفراد الامامية به ولها موافق القول بان شهادة الاعمى اذا كان عدلاً
مقبولة على كل حال ولا فرق بين ان يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى
او بعده ووافق الامامية في ذلك مالك والليث ابن سعد وقالا تجوز شهادة
الاعمى على ما علمه في حال العمى اذا عرف الصوت في الطلاق والاقرار ونحوهما
وان شهد على زنا حد القذف ولم تقبل شهادته ووافق الامامية في قبول شهادة
الاعمى بحال وهو قياس قول ابن ابي شبرمة وقال ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي
ما علمه قبل العمى جاز شهادته وما علمه في حال العمى لم يجز ان يشهد به دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه زايداً على اجماع الطايفة ظواهر الكتاب التي تلوناها
واستدللنا بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم لان الاعمى داخل في هذه
الظواهر ولا يمنع عماه من كونها متناولة له ومعول من خالفنا في هذه المسئلة
ان الاعمى يشتبه عليه الاصوات فلا يحصل له العلم اليقين ولانهم يظنون

الادراك

الادراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الادراك
بالبصر وهذا غلط فاحش لان اشتباه الاصوات كاشتباه الصور والا
شخاص فلو منع التشابه في الاصوات من العلم الضروري لمنع في ادراك البصر
والادراك بالسمع كالادراك بالبصر لانهما طريقان الى العلم الضروري
للعاقل مع زوال اللبس وقد يتقدر زوال اللبس بالسمع كما يتقدر ذلك
بالادراك بالبصر الا ترى ان الضرير يعرف زوجته ووالدته ووالده واولاده
ضرورة وان كان طريق معرفته ادراك السمع دون البصر ولا يدخل عليه شك
في ذلك كله ولو كان لا سبيل له الى ذلك لم يحل له وطي امراته لتجويزه ان
يكون غير من عقد عليها وقد استدل على ما ذكرناه ايضاً بان ازواج النبي صلعم
كن يحادثن ويخاطبن من وراء حجاب مع فقد مشاهدتهن وقد كانت الصحابة
تروى عنهن الاخبار وتسند اليهن ما يروونه عن رسول الله صلعم واعتذار
من يخالفنا في هذا الموضع بان باب الخبر اوسع من باب الشهادة لا يغني شيا
لانه لا يحل لاحد ان يخبر عن غيره على سبيل التعيين لا سيما في رواية عن النبي
صلعم ويعول في ذلك على الظن دون اليقين واذا كانت الصحابة تروى عن
الازواج باعيانهن ما سمعوه منهن بالسماع من الاخبار فذلك يدل على
انهم علموهن وميزوهن بالسمع فان استدل المخالف بقوله وما يستوى
الاعمى والبصير فالجواب عنه ان الاية مجملة لم يتضمن ذكر ما لا يستوون
فيه وادعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح وظواهر ايات الشهادة تتناول الاعمى
كتناولها للبصير اذا كان عدلاً لان قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم واستشهدوا

شهيدين من رجالكم يدخل فيه الاعمى كدخول البصير ومما
يظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج
والجراح اذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويوخذ باول كلامهم ولا يوخذ باخره
وقد وافق الامامية في ذلك عبد الله ابن الزبير وعروة ابن الزبير وعمر
بن عبد العزيز وابن ابي ليلى والزهري ومالك وابو الزناد وخالف باقي الفقها
ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شي والمعتمد في هذه المسئلة على اطباق الطايفة
وهو مشهور من مذهب امير المومنين علي ابن ابي طالب ع وقد روى ذلك عنه
الخاص والعام والشعبي وغير الشعبي وهو موجود في كتب مخالفينا ورووا كلهم
ان امير المومنين ع قضى في ستة غلمان وقعوا في الما فغرق احدهم وشهد
ثلثة غلمان على غلامين انهما غرقاه وشهد الغلامان على الثلثة انهم غرقوه
فقضى ع بدية الغلام اخماسا على الغلامين ثلثة اخماس الدية لشهادة الثلثة عليهما
وعلى الثلثة بخمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم وليس لاحد ان يقول لو قبلت
شهادة الصبيان في بعض الامور لقبلت في جميعها كساير العدول قلنا غير ممتنع
ان يوجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع دون موضع كما انها اوجبت قبول
شهادة النسا في بعض المواضع دون بعض ولم يلزم ان يكون النسا في كل المواضع
مقبولات الشهادة من حيث قبلت شهادتهن في بعضها

ومما انفردت الامامية به القول بان حد اللوطي اذا وقع الفعل فيما دون الدبر
بين الفخذين ماية جلدة للفاعل والمفعول به اذا كانا معا عاقلين بالغين لا يراعى

في جلدها وجود الاحصان كما يراعى في الزنا فاما الايلاج في الدبر فيجب فيه القتل
من غير مراعاة ايضا للاحصان فيه والامام مخير في القتل بين السيف وضرب
عنقه وبين ان يلقي عليه جدارا يتلف نفسه بالقايه او بان يلقيه من جدار
او جبل على وجه يتلف معه نفسه او يرميه بالاحجار حتى يموت وقد انفردت
الامامية انفرادا صحيحا ولا موافق لها فيها فانه وان روي عن مالك والليث بن
سعد في اللوطيين انهما يرجمان احصنا او لم يحصنا فهذه لعمري موافقة للامامية
من بعض الوجوه ولم يفصلا ذلك التفصيل الذي شرحناه وما اظنهما يوجبان
على من لم يكن فعله في نفس الدبر جلدا او لا غيره وقال ابو حنيفة في اللوطي انه يعزر
ولا يحد وقال الليثي وابو يوسف ومحمد وابن حي والشافعي ان اللواط بمنزلة الزنا
وراعوا فيه الاحصان الذي يراعونه في الزنا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الا
جماع المتردد وقد ظهر من مذهب امير المومنين علي ابن ابي طالب ع القول بقتل
اللوطي وفعله حجة ومما يذكر على سبيل المعارضة للمخالف انهم كلهم يروون عن عكرمة عن
ابن عباس ان النبي صلعم قال من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به
وقد حكي انه كان يذهب اليه مع امير المومنين ع ابو بكر وابن عباس ولم يظهر خلاف علمهم
هناك وربما قوي هذا المذهب بان يقال قد علمنا ان الحدود انما وضعت في الشريعة
للزجر عن فعل الفواحش والجنايات وكلما كان الفعل افحش كان الزاجر اقوى في
لا خلاف في ان اللواط افحش من الزنا والكتاب ينطق بذلك فيجب ان يكون الزجر
عنه اقوى وليس هذا بقياس لكنه ضرب من الاستدلال وربما قوي ان اللواط
افحش من الزنا فانه اصابه بفرج لا يستباح اصابته بحال وليس كذلك الزنا

وعذر ابي حنيفة كانه اوسع من عذر الشافعي وابي يوسف ومحمد لان
ابا حنيفة يدعي انه لم يعين في الشريعة دلالة تقتضي وجوب الحد على
اللوطي وكل ما لا حد فيه من الجنايات ففيه التعزير والشافعي ومن وافقه
من ابي يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الاحكام فيا ليت
شعري من اين لهم ذلك وكيف حكموا فيه بحكم الزنا واسم الزنا لا يتناوله في
فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناوله فاسم الفاحشة عام في اللواط والزنا قلنا
انما علق النبي صلعم الاحكام المخصوصة باسم الزنا فلما لم يقع عليه هذا الاسم
المعين لم يتعلق به الاحكام واسم الفاحشة وان عم اللواط فهو يعم الزنا
والسرقة وكل القبايح فيجب ان يجعل لجميع هذه الجنايات احكام الزنا لان
اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تع قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها
وما بطن وانما اراد جميع القبايح والمعاصي   ومما انفردت به الامامية
القول بان البينة اذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما
مائة جلدة مع فقد الاحصان ووجوده فان قامت البينة عليهما بتكرر هذا الفعل
منهما واصرارهما عليه كان للامام قتلهما كما يفعل باللوطي وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يوجبوا شيئا مما اوجبناه دليلنا ما تقدم من اجماع الطايفة فلا
خلاف بينهم في ذلك وايضا فلا خلاف في ان هذا فعل فاحش قوي الخطر يجري
مجرى اللواط وكل شي كان ازجر عنه فهو اولى وثبوت الحد فيه ازجر عنه وادعى
الى الامتناع منه وانما يرجع مخالفونا في نفي الحد من هذا الموضع الى الراي
والاجتهاد وقد بينا انه لا رجوع الى مثلهما في الشريعة وانما الرجوع الى النص

والتوقيف

والتوقيف   ومما ظن انفراد الامامية القول بان من نكح بهيمة وجب
عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا وتغريم ثمن البهيمة لصاحبها وقد روي
عن الاوزاعي ايجاب الحد على من اتى البهيمة ولا تعزير والمعتمد في ذلك على اجماع
الطايفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله
صلعم من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة واذا كان هذا موجودا في
رواياتهم فقد انضم الى ما ترويه الشيعة وهو كثير   ومما انفردت
به الامامية القول بان من نكح امرأة ميتة او تلوط بغلام ميت فان حكمه في
العقوبة حكم من فعل ذلك بالحي ولسنا نعرف موافقا من باقي الفقهاء للامامية
في ذلك وان كانوا مخطئين لفعاله مبدعين له الا انهم ما عرفنا انهم يوجبون عليه
من الحد ما توجبونه على فاعل ذلك بالحي والحجة لنا بعد اجماع الطايفة ان هذا
فعل فيه بشاعة وشناعة في الشريعة وتمثيل بالاموات وكلما ازجر عنه وابعد عن
فعله فهو اولى   ومما انفردت به الامامية القول من استمنى بيده
وجب عليه ان يضرب بالدرة الضرب الشديد حتى يحمر ولم يعرف باقي الفقهاء
ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسئلة التي تتقدم هذه المسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان من قامت عليه البينة بالجمع بين النساء و
الرجال او الرجال والغلمان للفجور وجب ان يجلد خمسا وسبعين جلدة
ويحلق راسه ويشهر في البلد الذي يفعل فيه وتجلد المرأة اذا جمعت بين
الفاجرين لكنها لا تحلق راسها ولا تشهر ولم تعرف باقي الفقهاء ذلك ولا سمعنا
عنهم ولا منهم والحجة لنا فيه اجماع الطايفة وان ذلك ازجر وادعى الى مجانبة

هذا الفعل القبيح الشنيع

ومما ظن انفراد الامامية به واهل
الظاهر يوافقونهم فيه القول بانه يجمع على الزاني المحصن بين الجلد والرجم يبدا
بالجلد ويثني بالرجم وداوود مع اهل الظاهر يوافقهم على ذلك وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وقالوا لا يجمع الجلد والرجم بل نقتصر في المحصن على الرجم وانما الخلاف
في استحقاقه الجلد والذي يدل على استحقاقه اياه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة والمحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب ان يكون
مستحقا للجلد وكانه تعالى قال اجلدوهما لاجل زناهما واذا كان الزنا علة في استحقاق
الحد وجب في المحصن كما وجب في غيره واستحقاقه الرجم غير مناف لاستحقاقه
الجلد لان اجتماع الاستحقاقين لا يتنافى وليس يمكنهم ان يدعوا دخول الجلد
في الرجم كما يدعون دخول المسح في الغسل لان من المعلوم انه يتميز منه وغير
داخل فيه فان قالوا هذه الاية على الابكار قلنا هذا التخصيص بغير دليل فان
عولوا في تخصيصه على ما رووه عن النبي صلعم انه قال فان اعترفت فارجمها
ولم يذكر الجلد قلنا هذا اولا خبر واحد غاية حاله اذا سلم من كل قدح ان
يوجب الظن واخبار الاحاد لا يخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم واذا
تعلناه فليس فيه اكثر من خلو الخبر من ذكر الجلد وذلك لا يسقط وجوبه
الا ترى انهم كلهم يدفعون استدلال من استدل ان الشهادة في النكاح ليست
بواجبة بان تقول ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر
الشهادة ولا شرطها وان تقولوا عدم ذكر الشهادة في ايات النكاح لا يدل
انها ليست بواجبة وما سبيل المحتج بذلك الا سبيل من قال الوضو ليس

ليس بواجب لان النبي عم قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
ولم يذكر الوضو ولم يشرطه هاهنا ولم يدل نفي اشتراطه على نفي وجوبه فان احتج
المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن ابن عبادة ابن جابر قال كنت فيمن رجم ماعز
ولم يجلده رسول الله صلعم فالجواب عن ذلك ان هذا خبر واحد لا يختص بظواهر
الكتاب الموجبة للعلم وقد طعن في هذا الخبر لان قتادة دلسه وقال عن سمرة ولم
يقل حدثني وبعد فان هذه شهادة تنفي ولا يتعلق الا بعلمه كانه قال لم اعلم ان
رسول الله صلعم جلده وقد علمه بذلك لا يدل على انه لم يكن وغير ممتنع ان يجلده
في المجلس الذي رجم فيه لانه قال كنت فيمن رجم ولم يجلده النبي عم ولو كان قصده
الى نفي الجلد على كل حال لم يكن في قوله كنت فيمن رجم معنى الا ترى ان رجلا لو قال
ما اكل عمرو الطعام وهو يريد منه ثلثة ايام لم يجز ان يقوى قوله فاني كنت معه
طول البارحة فلم يطعم وانما يحسن هذا القول منه اذا كان يريد في اكله مدة
ملازمته وقد قيل ان غاية ما في الخبر ان ظاهره يقتضي ان رسول الله صلعم ما باشر
جلده بنفسه وذلك لا يدل على انه لم يامر غيره بجلده والقول في الخبر الذي يرويه
نافع عن ابن عمر ان النبي صلعم رجم اليهوديين ولم يجلدهما يجري مجرى الكلام في الخبر
على ان هذا الخبر الذي رووه معارض لما يروونه هم عن النبي صلعم الثيب بالثيب جلد
مائة والرجم وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها واذا
كان هذا موجودا في رواياتهم فما يرويه الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة من الجمع
الجلد والرجم

ومما انفردت الامامية القول بان الحر البكر اذا زنا
فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة فجلد ان عاد الرابعة قتله الامام والعبد يقتل

فى الثامنة وخالف باقى الفقهآء فى ذلك ولم يقولوا بشى منه دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وايضاً فقد علمنا ان ايجاب القتل على من عاد الى الزنا
ازجر وادعى الى تجنب ذلك وما هو ازجر من القبايح فهو اولى ولانا ايضاً قد
علمنا ان من عاود الزنا بعد الجلد لا يكون حاله فى الجرآءة على الله تعـ والتجاسر
على معصيته حاله فى الاولى والثانيه بل لابد من ان يكون كالمتهاون والمستصغر
للمعاصى فمن المحال ان يكون عقابه عقاب الاول لفرق ما بينهما من فحش الامر
وعظمه وتاكده فان قالوا لو استحق البكر القتل فى الرابعة لحلق البكر بالثيب قلنا
الفرق بينهما ان المحصن يقتل فى الاولى ومن ليس بمحصن يقتل فى الرابعه فان
عولوا على ما يروونه عن النبى صلعم من قوله لا يحل دم امرئ الا بكفر بعد ايمان
او زنا بعد احصان او قتل النفس التى حرم الله والمعاود للزنا فى الرابعة ليس بواحد
منهم قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يثبت بمثله الاحكام ويعارضه
من اخبارنا المتضمنة للقتل فى الرابعه ما هو اولى منه واوكد وقد يستحق القتل
فى الشريعة جماعة ولم يدخلوا تحت لفظ الخبر بغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه
ومما انفردت به الامامية القول بان شارب الخمر المحدود فى
الاولى والثانيه يقتل فى الثالثة وخالف باقى الفقهآء فى ذلك ولم يوجبوا عليه
قتلاً فى معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه والطريقة فى نصرة هذه المسئلة
هى الطريقة فى نصرة التى قبلها بلا فصل فلا معنى لتكرار ذلك ومما
انفردت به الامامية القول بان شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر ويجرى احكامها
مجرى واحداً وخالف باقى الفقهآء فى ذلك والحجة لنا فيه بعد اجماع الطايفة انه قد ثبت

تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه فى هذا الكتاب وكل من حرمه اوجب
فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة ومما انفردت
به الامامية القول بان الاحصان الموجب فى الزانى الرجم هو ان يكون له زوجة
او ملك يمين يتمكن من وطيها متى شآء من غير حايل عن ذلك بغيبة او مرض منها
او حبس دونه وسوآء كانت الزوجة حرة او امة ملية او ذمية لان هذه
الصفات اذا ثبتت وهو مستغن بالحلال عن الحرام ونكاح المتعة لا يحصن على
اصح الاقوال لانه غير دايم ومعلق باوقات محدودات وفرقوا بين الغيبة والحيض
لان الحيض لا يمتد وربما امتدت الغيبة ولانه قد يتمتع من الحايض بما دون موضع
الحيض وليس كذلك الغايبة وخالف باقى الفقهآء فى ذلك فقال ابو حنيفة و
اصحاب الاحصان ان يكونا حرين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان وروى
عن ابى يوسف ان المسلم يحصن النصرانيه ولا تحصنه وروى عنه ايضاً ان النصرانى
اذا دخل بامرأته النصرانيه ثم اسلما انهما محصنان بذلك الدخول وروى بشر بن
الوليد عن ابى يوسف قال قال ابن ابى ليلى اذا زنا اليهودى والنصرانى بعد ما احصنا
فعليهما الرجم قال ابو يوسف وبه ناخذ وقال مالك تحصن الامة الحر ويحصن العبد
الحرة ولا تحصن الحرة العبد ويحصن اليهوديه والنصرانية المسلم ويحصن الصبية
للرجل وتحصن المجنونة العاقل ولا تحصن الصبى المرأة ولا تحصن العبد الامة اذا
جامعها فى حال الرق ثم اعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يجامعها بعد العتق
وقال مالك اذا تزوجت الحرة خصياً وهى لا تعلم انه خصى فوطيها ثم علمت انه خصى
فلها ان تختار فراقه ولا يكون ذلك الوطى احصاناً وقال الثورى لا تحصن بالنصرانية

ولا اليهودية ولا المملوكة وقال الاوزاعى فى العبد تحته حرة اذا زنا فعليه الرجم فاذا
كانت تحته امة فاعتق ثم زنا فليس عليه الرجم حتى ينكح غيرها وقال فى الجارية التى
لم تحصن انها تحصن الرجل والغلام الذى لم يحتلم لا تحصن المراة ولو تزوج
امراة فاذا هى اخته من الرضاعة وهذا احصان وقال الحسن ابن حى لا يكون
محصنا بالكافرة ولا الامة لا تحصن الا بالحرة المسلمة وتحصن المشركة بالمسلم
وتحصن المشركان كل واحد منهما لصاحبه وقال الليث فى الزوجين المملوكين
لا يكونان محصنين حتى يدخل بها بعد عتقهما فان تزوج امراة فى عدتها فوطيها
ثم فرق بينهما فهذا احصان وقال فى النصرانيين لا يكونا محصنين حتى يدخل
بها بعد اسلامهما وقال الشافعى اذا دخل بامراة وهما كافران فهذا احصان
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفه ان الاحصان اسم شرعى تحته
حكم شرعى بغير شبهة ولا خلاف فى ان الحر المسلم اذا كانت عنده زوجة كذلك
يتمكن من وطيها بغير مانع عنه فانه محصن وادعا من خالفنا الاحصان فى مواضع
اخر خالفناهم فيها فعليهم الدلالة الشرعية على ذلك وانما يرجعون فيه الى
الاراء والظنون وبمثل ذلك لا تثبت الاحكام الشرعية فان قالوا انتم ايضا تدعون
ثبوت حكم الاحصان فى موضع الخلاف مثل احصان المملوكة والذمية قلنا دليلنا
على لحوق هذا الحكم فى تلك المواضع التى فيها الخلاف وهو اجماع الطايفة المبنى
على العلم اليقين دون الظن وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل اجماع الطايفة مضافا
الى اجماع الامة والمواضع التى يدعى مخالفينا بثبوت الاحصان فيها ونحن ننفيه
دليلنا على نفيه انه حكم شرعى يقتضى بثبوته وما يدعى ثبوت الاحصان

فيه ويخالفونا فى ثبوته نرجع فى ثبوته الى دليل اجماع الطايفه ومما
انفردت به الامامية ان من زنا بذات محرم ضربت عنقه محصنا كان او غير
محصن ومن عقد على واحدة منهن وهو عارف بحرمة منها ووطيها استحق
ضرب العنق وحكمه حكم الوطى لهن بغير عقد وخالف باقى الفقهاء فى ذلك فقال
ابو حنيفة والثورى فيمن عقد على ذات محرم ووطى انه لا يحد ويعزر وقال ابو يوسف
ومحمد يحد اذا علم تحريمها عليه وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وان لم تعلم
هى بذلك فان كانت هى علمت وهو لا يعلم الحقت به الولد واقيمت عليه الحد وقال
ابن شبرمة من اقارب تزوج امراة فى عدتها وهو يعلم انها محرمة ضربته ما
دون الحد وكذلك المتمتع وقال الاوزاعى فى الذى يتزوج بالمجوسية وبالخامسة
والاختين ان كان طفلا ضرب ماية جلدة ولحق به الولد وان كان متعمدا الرجم
ولا يلحق به الولد وقال الحسن ابن حى فيمن تزوج امراة فى العدة وهو لا يعلم انها لا
تحل له او ذات محرم منه اقيم عليه الحد اذا وطى وهو قول الشافعى قال الشافعى
وان ادعى الجهالة بان لها زوجا وانها فى عدة حلف ودرى عنه الحد دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وان تغليظ الحد انزجر عن الفعل الحدود
عليه ومما يمكن ان يعارض به ما هو موجود فى رواياتهم عن ابن عباس
عن النبى صلعم انه قال من وقع على ذات رحم له فاقتلوه ولم يفرق بين ان يقع
بنكاح او غيره ولا يجوز ان يحمل هذا الخبر على ان المراد به انه اذا وقع عليها وهو
معتقد لاباحة الفعل لان الخبر عام وتخصيصه يحتاج الى دليل ولان النبى صلعم
اخص ذوات الارحام والاجانب فيما ذكره كذوات المحارم ولان من وقع على اجنبية

محرمة واعتقد اباحته ووقع عليها كان بذلك كافرا على كل حال ومما يوجد
فى رواياتهم حديث البراء فى رجل تزوج امراة ابيه قال ابو بردة فامرنى النبى صلعم
ان اقتله وقال ابو حنيفة ان الحدود تسقط بالشبهات وانه اذا عقد على ذات
محرم مع العلم بحالها كان هذا العقد بشبهة طريف لانه لا شبهة فى هذا العقد
اذا فرضنا بانه علم بانها ذات محرم لان الحد انما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل
وهو اعتقاده اباحة الوطى او لشبهة ترجع الى المفعول به وهو ان يكون فى الموطوء
ملك او الشبهة فى الفعل او يختلف فى اباحته وان لم نوجد احد هذه الامور
هاهنا فاذا قال هاهنا شبهة عقد قبل العقد لم يبح الوطى ولم يزل الحكم عن تحريمه
فلا يكون شبهة فى سقوط الحد ومما انفردت به الامامية القول
بان الذمى اذا زنا بالمسلمة ضربت عنقه واقيم على المسلمة الحد ان كانت محصنة
جلدت ثم رجمت وان كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة وما نعرف موافقا
من باقى الفقهاء فى ذلك والوجه فى صحة قولنا زايدا على اجماع الطايفة ان هذا
الفعل من الذمى خرق للذمة وامتهان للاسلام وجراة على اهله ولا خلاف فان
من خرق الذمة كان مباح الدم فان قيل كيف يقتل من لم يكن قاتلا قلنا كما يقتله
مع الاحصان وليس بقاتل ويقتل المرتد وليس بقاتل وبعد فاذا جاز ان
يتغلظ فى الشريعة حكم زنا المحصن حتى يلحق باخذ النفس ما المنكر من ان يتغلظ ايضا
زنا الذمى بالمسلمة حتى يلحق بوجوب يتناول النفس ومما انفردت به الامامية
القول بان من غصب امراة على نفسها ووطيها مكرها لها ضربت عنقه محصنا كان
او غير محصن وخالف باقى الفقهاء فى ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة

والفا

وايضا ان من المعلوم ان هذا الفعل افحش واشنع فى الشريعة واغلظ وازجر
ومما انفردت به الامامية القول بان من زنا بجارية ابيه جلد
الحد وان زنا الاب بجارية ابنه او ابنته لم يجلد الحد لكنه يعزره بحسب ما يراه
السلطان ولم يعرف الفقهاء ذلك والوجه فى صحة قولنا زايدا على اجماع الطايفة انه
غير ممتنع ان يكون حرمة الابوة وما عظمه الله تعالى من شانها يقضى اسقاط الحد
فى هذا الموضع كما اسقطت الحد فى قتل رجل لابيه واذا كانت المصلحة لا تمنع
ان تقتضى ما ذكرناه واجمعت الطايفة عليه وفى اجماعها الحجة وظهرت الروايات
فيها به وجب العمل عليه ومما انفردت به الامامية القول بان السارق
يجب قطع يده من اصول الاصابع وتبقى له الراحة والابهام وفى الرجل قطع من
صدر القدم وتبقى له العقب وخالف باقى الفقهاء فى ذلك وذهبوا كلهم الى ان قطع
اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية قدم وذهب الخوارج الى ان القطع
من المرفق وروى عنهم انه من اصل الكف دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع
المتردد ان الله تعالى امر بقطع يد السارق بظاهر الكتاب واسم اليد يقع على هذا العضو
من اوله الى اخره ويتناول كل بعض منه الا ترى انهم يسمون كل ما عالج شيئا باصابعه
انه قد فعل شيئا بيده قال الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم كما يقولون
فيمن عالج شيا براحته واسم الطهارة يتضمن التسمية باليد الى المرافق فاذا وقع اسم اليد
على هذه المواضع كلها وامر الله تعالى ان يقطع يد السارق ولم يقم الى ذلك بيان مقطوع
عليه فى موضع القطع والاتلاف محظور عقلا فاذا امر الله تعالى به ولا يقال وجب
الاقتصار على اقل ما يتناوله الاسم مما وقع الخلاف فيه هو ما ذهبت الامامية اليه فان

قيل فهذا يقتضي ان يقتصر على قطع اطراف الاصابع ولا يوجب ان يقطع
من اصولها قلنا الظاهر يقتضي ذلك والاجماع منع منه فان احتج المخالف بما
يروونه من ان النبي صلعم قطع من الكوع قلنا هذا ما ثبت على وجه يوجب اليقين
وانما هو في اخبار الاحاد ويعارضه ما رويناه مما يتضمن خلاف ذلك وقد روى
الناس كلهم ان امير المؤمنين ع قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم نعرف له مخالفا
في الحال ولا منازع له   ومما انفردت به الامامية القول بان من سرق ما
يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثانية
قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلد الحبس الى ان
يموت او يرى الامام رايه فان سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت
عنقه وليس لاحد من باقي الفقهاء هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق
ثانية قطعت رجله اليسرى واذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى وابو حنيفة
يذهب الى ان رجله اليسرى تقطع في الثانية وفي الثالثة يحبس وكان ابا حنيفة
قد ساوانا في ايجابه في الثالثة الحبس دون القطع الا انه خالفنا في ايجاب
القتل عليه متى سرق بعد ذلك وقوله اقرب الى قولنا على كل حال وانفرادنا بحجة
في رواياتهم لانهم يروون عن جابر ان النبي ع قتل السارق في الخامسة وقد روى
مخالفونا في كتبهم ان عثمان ابن عفان وعبد الله ابن عمر وعمر ابن عبد العزيز قتلوا
سارقا بعد ما قطعت اطرافه وقد روى من مخالفنا في قتل السارق اذا تكررت سرقته
اخبار معروفة فكيف ينكرون علينا ما هو موجود في رواياتهم ومن تاول تلك
الاخبار على انه يجوز ان يكون القتل فيها للقوى لا السرقة تارك للظاهر بعيد

التاويل والظاهر يقضي عليه ويبطل قوله   ومما انفردت به الامامية
القول بانه اذا اشترك نفسان او جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع
جميعهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد وايضا قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والظاهر يقتضي
ان القطع انما وجب بالسرقة المخصوصة وكل واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم
فيجب ان يستحق القطع   ومما انفردت به الامامية القول بان من
ضرب امراة فالقت نطفة كان عليه ديتها عشرون دينارا فان القت علقة
فاربعون دينارا فان القت مضغة فستون دينارا فان القت عظما مكتسيا
لحما فثمانون دينارا فان القت جنينا لم ينفخ فيه الروح فماية دينار وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون هذا الترتيب الذي ذكرناه دليلنا على
صحة ذلك اجماع الطايفة وانه غير ممتنع ان يتعلق المصلحة بما ذكرناه فان الاحكام
تابعة للمصالح وان امتنعوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب الذي رتبناه طولبوا
بالدليل على امتناعهم فانهم لا يجدونه فاذا جوز تعلق المصلحة به ولا بد من ذلك
قلنا اذا اجمعت الطايفة على هذه الاحكام وانتشرت في رواياتها واحاديثها وجب
القول بها وعلى اقل الاحوال يسقط التعجب الشديد منكم والشناعة انكم تكثرون
التعجب من اقوالنا هذه ولا وجه لعصبه الا الهوى   ومما انفردت
به الامامية القول بان من افزع رجلا وهو مخالط لزوجته حتى عزل الماء
منها لاجل فزاعه اياه فعليه عشر دية الجنين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم
يرضوا بالخلاف لها حتى عجبوا منه وشنعوا به والطريقة التي ذكرناها في المسالة

المقدمة لهذه بلا فصل هي الحجة في المسئلتين ومزيلة للتعجب عنهما
ومما انفردت به الامامية القول بان الاثنين وما زاد عليهما من العدد اذا قتلوا واحدا
فان اولياء الدم مخيرون بين امور ثلثة احدها ان يقتلوا القاتلين كلهم ويردوا
فضل ما بين دياتهم ودية المقتول الى اولياء المقتولين والامر الثاني ان يتخيروا
واحدا منهم يقتلوه ويودي المستبقون دية الى اولياء صاحبهم بحساب اقساطهم
من الدية فان اختار اولياء المقتول اخذ الدية كانت على القاتلين بحسب
عددهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وان اختلفت اقوالهم فقال معاذ بن
جبل وابن الزبير وداود بن علي ان الجماعة لا تقتل بواحد ولا اثنان بواحد
وقال باقي الفقهاء من ابي حنيفة واصحابه والشافعي ومن عداهم ان الجماعة اذا
اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير انهم لم يذهبوا الى ما ذهبت الامامية اليه
من تحمل دية من زاد على الواحد ودفعها الى اولياء المقتولين وهذا موضع الانفراد
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان ما ذكرناه اشبه بالعدل
لان الجماعة انما اتلفت نفسا واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس
الواحدة واذا اتبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة بذلك
ولا بد مما ذكرته الامامية من الرجوع بالدية وكلامنا في هذه المسئلة مع من
انكر قتل الجماعة بواحد من داود بن علي ومن وافقه من معاذ وابن الزبير ومع
باقي الفقهاء الذين ذهبوا الى قتل الجماعة بواحد من غير ان يلتزم دية لورثة المقتولين
والذي يدل على الفصل الاول زايدا على اجماع الطائفة قوله تع ولكم في القصاص
حيوة ومعنى هذا ان القاتل اذا علم انه ان قتل قُتل كف عن القتل كان ذلك

ازجر له عنه وكان داعيا الى حيوته وحيوة من هم بقتله فلو اسقطنا القود
في حال الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالاية وكان من اراد قتل غيره من
غير ان يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود عنهما ومما يمكن معارضة
من ذهب الى هذا المذهب به ما يروونه ويوجد في كتبهم في خبر ابي شريح الكعبي
من قوله عم فمن قتل بعده قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا
اخذوا الدية ولفظه من يدخل تحتها للواحد والجماعة دخولا واحدا ويمكن ان
يستدل ايضا على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تع فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقاتلون اذا كانوا جماعة فكلهم معتد فيجب
ان يعاملوا بمثل ما عاملوا به القتيل فان قالوا الله تع يقول النفس بالنفس والحر
بالحر وهذا ينفي ان تؤخذ نفسان بنفس وحران بحر قلنا المراد بالنفس والحر
هاهنا الجنس لا العدد فكانه قال ان جنس النفس تؤخذ بجنس النفوس و
كذلك جنس الاحرار فالواحد والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشتركت
الجماعة في القتل فليس كل واحد منهم قاتلا وليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل
قلنا كل واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف
ظننتم انا لا نطلق ان كل واحد قاتل فاذا قالوا والقاتل لا بد له من مقتول
فكيف تقولون في الجماعة قلنا مقتول الجماعة واحد وان كانوا القتلة جماعة و
كل واحد من القاتلين هو قاتل للنفس التي قتلها القاتل الاخر ويجري ذلك
مجرى جماعة حملوا جسما وكل واحد منهم حامل ومحمول الجماعة واحد وهو
الجسم كذلك مقتول الجماعة المشتركون في القتل واحد وان كان فعل احدهم

غير فعل صاحبه كما ان حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه وفعله غير فعله
وان كان المحمول واحداً او اثنين وبيان هذه الجملة ان القتل اذا كان على ما ذكرناه
في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا تبقى الحيوة مع بعضها وكان
بعض هذه البنية قد يفعله الواحد منا منفرداً او قد يشترك الجماعة في نقض
بنية الحيوة يكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين للحيوة وهذا هو معنى القتل
وحقيقته فيجب ان يسمى قاتلاً ووجدت لبعض من حظر هذا المذهب اعني
المقتول بجواز من الجماعة قاتلاً فينبغي ان يكون كل واحد منهم قاتلاً للنفس غير
التي قتلها صاحبه واجاب عن هذا الكلام ان قال كل واحد من الجماعة قاتل
لكنه ليس بقاتل نفس كما ان الجماعة اذا اكلت رغيفاً وكل واحد منهم اكل لكنه
ليس باكل رغيفاً وهذا اغلط من هذا القاتل لان كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا
في القتل قاتل كما قال ولا بد ان يكون قاتل نفس فكيف يكون قاتلاً وما قتل
نفساً غير النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي النفس التي قتلها شركاؤه والنفس
واحدة والقتل مختلف كما قلناه في الجسم المحمول وليس كذلك الرغيف لان الجماعة
اذا اكلت رغيفاً وكلهم اكلوا وليس كل واحد منهم آكل رغيفاً وانما اكلت الجماعة
الرغيف وكل واحد منهم انما اكل بعضه ولان الرغيف يتبعض والنفس لا يتبعض
كما ان نقل الجسم الثقيل لا يتبعض فما يحمله كل واحد من الجماعة هو الذي يحمله الاخر
وكذلك يجب ان يكون من قتله واحداً من الجماعة اذا اشتركوا في القتل هو الذي
قتله كل واحد منها وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء ولا مما يهتدون اليه
لفقد علمهم باصوله فلا يجب ان يتعاطوه فيفتضحوا فان قيل قد ثبت ان الجماعة

اذا اشتركوا في سرقة النصاب لم يلزم كل واحد منهم القطع وان كان كل واحد
منهم القطع وان كان كل واحد منهم اذا انفرد بسرقته لزمه القطع واي فرق بين
ذلك وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي نذهب اليه وان خالفنا فيه الجماعة
انه اذا اشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار
فصاعداً فانه يجب عليهما القطع معاً فقد سوينا بين القتل والقطع وانما ينبغي ان
يسال عن الفرق بين الامرين من فرق بينهما فان قالوا لم يكن عليهما قصاص
كامل قلنا الدية تتبعض فيمكن تقسيطها عليهم والقصاص لا يتبعض فاما الكلام
على من شاركنا من الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد وانفرادنا عنه بذلك الترتيب الذي
رتبناه فهو انا نقول هذه الجماعة انما قتلت نفساً واحدة وان اشتركوا في قتلها فاذا
اذا اخذت الانفس الكثيرة بتلك النفس على ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من
رد الدية على اولياء المقتولين حتى يخلص نفس واحدة بنفس واحدة ونسلم ايضاً
جواز قتل الجماعة بواحد فان قالوا نرى من مذهبكم هذا عجباً لانهم يوجبون
قتل الجماعة بالواحد ويذهبون الى ان هذا الحق مستحق لا محالة فاذا كان قتلاً
مستحقاً كيف نوجب بازائه دية وليس قتل الواحد بالواحد لما كان مستحقاً
لم يكن فيه دية يعود الى احد قلنا هذا القتل وان كان مستحقاً بمعنى انه يحسن
من ولي الدم ان يطالب به فغير ممتنع ان يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من اعطاء الدية
وان يكون المصلحة اقتضت الذي ذكرناه فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا معدودة
فالزجر والردع من قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت لانه لا فرق في
زجر الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين ان يقتل به ولا دية راجعة على احد من

ان يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذى ذكرناه لانه من علم انه متى قتل قُتل و تحقق
القتل مع الانفراد والاشتراك كان ذلك زاجراً عن القتل فان احتج من نفى
قتل الجماعة بالواحد بما يرووه عن جويبر عن الضحاك عن النبى صلعم قال لا يقتل
اثنان بواحد وهذا الخبر اذا سلم من كل قدح وتضعيف لا يرجع بمثله عن الادلة
الموجبة العلم وقد ضعفه اهل النقل وطعنوا على رواته مع ان خبر الضحاك عن النبى ع
مرسل وقد تاوله قوم على ان المراد به لا يقتل اثنان بواحد اذا كان احدهما خاطيا
ومما يقوى هذا المذهب الذى اختصصنا به انه لا خلاف فى ان الواحد اذا قتل
جماعة لم يكاف دمه دماءهم حتى يكتفى بقتله عن جماعتهم بل يقتل بواحد منهم و يجب
الدية للباقين فيجب فى الجماعة اذا قتلت واحداً امثل هذا الاعتبار حتى يكونوا
متى قتلوا به اعاد على اولياء المقتول اين الدية الماخوذة من قاتل الجماعة بالواحد
لان دم الواحد لا يكافى دم الجماعة ولا ثبوت منابها فكذلك يجب فى دم الجماعة
والواحد ومما انفردت به الامامية ان الرجل اذا قتل امراة عمداً
واختار اولياء الدية الدية كان على القاتل ان يوديها اليهم وهو نصف دية الرجل فان
اختار اولياء المقتولة قتل الرجل بها كان لهم ذلك على ان يودوا الى ورثة الرجل
المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم ان يقتلوه الا على هذا الشرط وخالف باقى
الفقهاء فى ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالامراة شيئاً من الدية دليلنا على
صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان نفس المراة لا تساوى نفس الرجل بل هى
على النصف منها فيجب اذا اخذت الكاملة ان ترد فضل ما بينهما ومما انفردت
به الامامية القول بان الثلثة اذا قتل احدهم وامسك الاخر وكان الثالث

عيناً لهم حتى فرغوا انه يقتل القاتل ويحبس الممسك ابداً حتى يموت
وتسمل عين الناظر لهم وقد روى عن ربيعة الراى انه يقتل وقد روى عن
ربيعة الراى بانه يقتل القاتل ويحبس المُسك حتى يموت وهذه موافقة
الامامية وخالف باقى الفقهاء فى ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه فيمن امسك
رجلاً حتى قتله اخران القود على القاتل دون المُسك ويعزر الممسك و
قال ابن وهب عن مالك اذا امر عبده ان يقتل رجلاً فقتله فان كان العبدُ
اعجمياً قتل السيد وان كان غير اعجمى قتل العبد وقال ابن القسم عن مالك فى
المُسك الرجل حتى يقتله غيره ان عليهما جميعاً القصاص اذا كان الماسك اراد
قتله وقال الليث مثل قول مالك وقال الليث فان امسكه ليضربه فقتله قتل
القاتل وعوقب الاخر وقال الليث لو امر غلامه ان يقتل رجلاً فقتله قتلا به
جميعاً وحكى المزنى عن الشافعى انه يقتل الذابح دون الممسك كما يجلد الزانى دون
المُسك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضاً فانا نرجع فى
الترتيب الذى ذكرناه الى نص وتوقيف ومخالفنا يرجع الى راى وظن وحسبان
فكيف يجوز ان يقتل المُسك وليس بقاتل ومما يمكن ان يعارضوا به ما رووه
وهو موجود فى كتبهم ان النبى صلعم قال فيمن قتل غيره وامسك الاخر انه يقتل
القاتل ويصبر الصابر وقال ابو عبيد القسم ابن سلام معناه يحبس الممسك لان
الصبر فى اللغة الحبس فان احتجوا بما يروى عن عمر ابن الخطاب انه قتل تسعة
بواحد ثم قال لو تمالا عليه اهل صنعا لقتلتهم اى يتعاونون والامساك معاونة
القتل لا محالة فينبغى ان يستحق به القتل قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملاً

ولا يرجع بمثله عن الادلة الموجبة للعلم ومعنى التمالى في الخبر هو المشاركة في القتل
والتعاون عليه واذا كان الممسك ليس بشريك في القتل فلا يجوز ان يستحق
القتل فان قيل ان الممسك غير معاون على القتل ولا شريك فيه وانما هو ممكن
من الفعل والتمكين لا يتعلق به حكم الفعل الممكن منه الا يرى ان من امسك
امراة حتى زنا بها غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد على ان الذابحين لو
انفرد كل واحد منهما بالفعل لم يلزمه القود كذلك اذا شارك والممسك
لو انفرد بالامساك لم يلزمه القود ولم يلزم مع المشاركة فان قيل قد اتفقنا
على ان المحرم اذا امسك صيدا فقتله اخر ان الضمان يلزم كل واحد منهما واي
فرق بين ذلك وبين امساك الادمي للقتل قلنا انما لزمه ضمان الصيد بالا
مساك لان الصيد مضمون باليد الا ترى ان لو امسكه فمات في يده لزمه ضمانه
وبالامساك قد حصلت له عليه يد والادمي لا يضمن باليد لانه لو امسكه
حتى مات في يده لم يلزمه ضمانه كذلك اذا امسكه فقتله احد   ومما
انفردت به الامامية القول بان من قطع راس ميت فعليه ماية دينار لبيت
المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
واذا قيل كيف يلزمه دية وغرامة وهو ما اتلف عضو الحي قلنا لا يمتنع ان يلزمه
ذلك على سبيل العقوبة لانه قد مثل بالميت بقطع راسه فاستحق العقوبة بلا
خلاف فغير ممتنع ان يكون هذه الغرامه من حيث كانت متوليه له تجري مجرى
العقوبة من جملتها   ومما انفردت به الامامية القول بان من كان
معتادا لقتل اهل الذمة مدمنا فللسلطان ان يقتله بمن قتله منهم اذا اختار

ذلك ولي الدم ويلزم اولياء الدم فضل ما بين دية المسلم والذمي وخالف
باقي الفقهاء ذلك ولم يعرفوه دليلنا على صحته الاجماع المتردد ولان ولي الدم
الذمي اذا اختار قتل المسلم فقد اخذ نفسا كاملة بنفس ناقصة فلا بد
اذا من الفضل بين القيمتين كما قلناه في المراة والرجل فاذا قيل فانتم تمنعون
ان يقتل المسلم بالكافر وقد اجزتموه هاهنا قلنا نحن من ذلك فيمن لم
يكن معتادا للقتل فاما المعتاد له والمصر عليه فغير ممتنع ان يختلف حكمه وان
يستحق ما لا يستحقه من لم يكن كذلك معتادا   ومما انفردت به الامامية
القول بان من وجد مقتولا فجاء رجلان فقال احدهما انا قتلته عمدا وقال الاخر
انا قتلته خطا ان اولياء المقتول مخيرون بين الاخذ للمقر بالعمد وبين الاخذ للمقر
بالعمد وبين الاخذ للمقر بالخطا وليس لهم ان يقتلوهما جميعا ولا ان يلزموهما
جميعا الدية وخالف باقي الفقهاء في ذلك والذي يدل على صحة ما قلناه الطريقة
المتكررة ولانا نسند ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة الى النص وتوقيف ورجع
المخالف لنا الى الظن والحسبان   ومما انفردت به الامامية القول
بانه اذا وجد مقتول فجاء رجل واعترف بقتله عمدا ثم جاء الاخر فتحقق بقتله
ودفع الاول عن اعترافه ولم يقم بينة على احدهما ان القتل يدرا عنهما معا
وديته هذا ودية المقتول تكون من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك و
طريقنا في نصرة هذه المسئلة هي الطريقة في نصرة المسئلة التي قبلها بلا
فصل   ومما انفردت به الامامية القول بان دية ولد الزنا ثمان ماية
درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة بعد الاجماع المتردد انا قد بينا ان

مذهب هذه الطايفة ان ولد الزنا لا يكون قط طاهرًا ولا مومنًا باشارة
واختياره وان اظهر الايمان وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون واذا كانت
هذه صورته عندهم فيجب ان تكون ديته دية الكفار من اهل الذمة للحوقه في
الباطن بهم فان قيل كيف يجوز ان يقطع على مكلف انه من اهل النار وفي ذلك
منافاة للتكليف وولد الزنا اذا علم انه مخلوق من نطفة الزاني فقد قطع
على انه من اهل النار فكيف يصح تكليفه قلنا لا سبيل لاحد الى القطع على انه
مخلوق من نطفة الزنا لانه يجوز ان يكون هناك عقد او شبهة عقد
او امر يخرج به من ان يكون زانيًا فلا يقطع احد على انه على الحقيقة ولد الزنا
فاما غيره فانه اذا علم ان امه وقع عليها هذا الواطي من غير عقد ولا ملك يمين و
لا شبهة فالظاهر في الولد انه ولد الزنا والدية معمول فيها على ظاهر الامور دون
باطنها   ومما انفردت به الامامية القول بان دية اهل الكتاب والمجوس
الذكر منهم ثمان مائة درهم والانثى اربع مائة درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه وعثمان البتي والثوري والحسن ابن حي وداود دية
الكافر مثل دية المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي سواء
قال مالك دية اهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمان مائة
درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي دية اليهودي
والنصراني ثلث الدية ودية المجوسي ثمان مائة درهم والمراة على النصف وهذه
موافقة للامامية في المجوسي خاصة وانما انفردوا بغير ذلك وحكي عن ابن
احمد انه ذهب الى ان المسلم اذا قتل يهوديًا او نصرانيًا خطا الزمه نصف الدية

ان قتله عمدًا الزمه كمال الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
وانه قد ثبت ان المومن لا يقتل بالكافر وكل من قال من الامة بان الكافر
لا يقتل بالمومن قال بان ديته دون دية وان اختلفوا في المبلغ واذا ثبت ان
ديته ناقصة عن دية المسلم فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين من وافقنا
في جملة النقصان وان خالف في التفصيل واذا كنا نرجع في ان النقصان على ما ذكرناه
الى طرق توجب العلم فقولنا اولى ممن عول في هذا النقصان على ما يوجب الظن
من قياس او خبر واحد فان احتج المخالف بقوله تعالى ومن قتل مومنًا خطا فتحرير
رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله ثم قال وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية
مسلمة الى اهله وظاهر الكلام يقتضي ان الديتين واحدة قلنا لا شبهة في ان ظاهر الكلام
لا يقتضي التساوي في مبلغ الدية وانما يقتضي التساوي في وجوب الدية على
سبيل الجملة ودية الذمي عندنا وان نقصت عن دية المسلم يسمى في الشريعة دية
الا ترى انه غير ممتنع ان نقول القاتل من قتل مسلمًا فعليه دية ومن قتل ذميًا
فعليه دية وان اختلف الديتان في المبلغ اذا تساويا في كونهما ديتين ومما
يمكن ان يحتج به لصحة ما نذهب اليه ان الاصل في العقول براءة الذمة من الدية
وساير الحقوق فقد بينا انا اذا الزمنا المسلم في قتله اليهودي ثمان مائة درهم
فقد الزمناه ما لا شك في لزومه وما زاد على ذلك من ثلث او نصف او
مساواة لدية المسلم هو بغير يقين مع الخلاف فيجب ان يثبت ما ذكرناه من
المبلغ لانه اليقين دون ما عداه وان احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي صلعم
انه قال في النفس مائة من الابل هذا يقتضي ان يكون ذلك في كل نفس قلنا

هذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يجوز ان يرجع به عما ذكرناه عن
الادلة الموجبة للعلم وهو ايضاً معارض باخبار يروونها كثيرة عن النبي صلعم تتضمن
بعضها ان الدية النصف وبعضها ان الدية الثلث واذا تعارضت الاخبار سقطت
على ان ظاهر هذا الخبر يقتضي ان المراة مساوية للرجل في الدية وقد خالفنا
بينهما بالدليل وكذلك الذمي عندنا   ومما انفردت به الامامية القول
بان الذمي اذا قتل مسلماً عمداً دفع الذمي الى اولياء المقتول فان اختاروا
قتله تولى ذلك السلطان منه وان اختاروا استرقاقه كان رقاً لهم وان
كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضاً فان قتل الذمي للمسلم
غليظ شديد قد هتك به حرمة الذمة فلا يجوز ان يكون عقوبته كعقوبة
من لم ينته الى ذلك واذا كان لا بد من التغليظ في جزائه فغير منكر ان
ينتهي التغليظ الى الحد الذي ذكرناه اذا تظاهرت به الرواية واجتمعت الطائفة
عليه   ومما انفردت به الامامية القول بان في الشجاج التي هي دون
الموضحة مثل الحارصة والدامية والباضعة والسمحاق دية مقدرة ففي
الحارصة وهي الخدش الذي تشق الجلد بعير واحد وفي الدامية وهي التي
تصل الى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة وهي التي تقطع اللحم و
تزيد في الجناية على الدامية ثلثة ابعرة وفي السمحاق وهي التي تقطع اللحم
حتى تبلغ الجلدة الرقيقة المغشية للعظم اربعة ابعرة وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والاوزاعي والشافعي ليس فيما

دون

دون الموضحة من الشجاج ارش مقدر وانما فيه حكومة وقال الحسن
ابن حي في السمحاق اربع من الابل وهذه موافقة للامامية دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولانا نرجع في هذه التقديرات الى روايات
وطريق العلم ويرجع المخالف الى الراي والظن   ومما انفردت به
الامامية القول بان في لطمة الوجه اذا احمر موضعها ديناراً واحداً ونصف
فان اخضر واسود ففيها ثلثة دنانير وارشها في الجسد النصف من ارشها في
الوجه بحساب ما ذكرناه وما اعرف موافقاً من باقي الفقهاء على ذلك والوجه
في نصرة هذه المسئلة ما تقدم في امثالها

اعلم ان المسايل التي تفرد بها الامامية في
هذا الباب يدور اكثرها ومعظمها على اصول نحن نبين الكلام فيها ونستوفيه
وهي الكلام في العصبة والعول والرد فاذا بان ان الحق في هذه الاصول معنا دون
مخالفينا ثبتت المسايل الكثيرة في الفرايض عليه واستغنينا عن التطويل بتعيين
الكلام في المسايل مع رجوعهن الى اصل واحد قد احكمناه

اعلم ان مخالفينا في هذا الباب يذهبون في ذلك الى ما لم
يقم به حجة كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع ويعولون في هذا الاصل الجليل
على اخبار احاد ضعيفة لو سلمت من كل قدح ومخالفة لنص الكتاب وظاهره على
ما نستدل عليه ومعارضة بامثالها لكانت غاية امرها ان يوجب الظن الذي
قد بينا في غير موضع ان الاحكام الشرعية لا تثبت بمثله وادعاء الاجماع على
قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفاً وانفاً

ابن عباس رضي الله عنه كان يخالفهم في التعصيب ويذهب الى مثل مذهب الائمة
نقول فيمن خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت دون الاخت ووافقه في ذلك
جابر بن عبد الله وحكى الساجي ان عبد الله ابن الزبير قضى بذلك وحكاه الطبري
مثله وروي موافقة ابن عباس عن ابرهيم النخعي في رواية الاعمش عنه وذهب
داوود ابن علي الاصبهاني الى مثل ما حكينا ولم يجعل الاخوات عصبة مع البنات
فبطل ادعا الاجماع مع ثبوت الخلاف متقدما ومتاخرا والذي يدل على صحة
مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا في العصبة بعد اجماع الطايفة الذي قد
بينا انه حجة قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنسا نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وهذا نص
في موضع الخلاف لان الله تع صرح بان للرجال من الميراث نصيبا وان للنسا
ايضا نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع فمن خص في بعض المواريث
بالميراث الرجال دون النسا فقد خالف ظاهر الاية وايضا فان توريث الرجال
دون النسا مع المساواة في القربى والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله تع
بشريعة نبينا م فحكم الجاهلية تبغون ومن احسن من الله حكما وليس لهم
ان يقولوا انا نخص الاية التي ذكرتموها بالسنة وذلك ان السنة التي لا
تقتضي العلم القاطع لا يخص بها القران كما لا ينسخ بها وانما تجوز بالسنة
ان يخص او تنسخ اذا كانت تقتضي العلم اليقين فلا خلاف في ان الاخبار
المروية في توريث العصبة اخبار احاد لا توجب علما واكثر ما يقتضيه غلبة
الظن على ان اخبار التعصيب معارضة باخبار كثيرة ترويها الشيعة من طرق

مختلفة في ابطال ان يكون الميراث بالعصبة وانه بالقربى والرحم واذا تعارضت
الاخبار رجعنا الى ظاهر الكتاب فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه
ابن طاووس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال قال رسول الله صلعم
يقسم المال على اهل الفرايض على كتاب الله فما تركت فلاولى ذكر قرب وهذا
خبر لم يروه احد من اصحاب الحديث الا من طريق طاووس ولا رواه ابن
طاووس الا عن ابيه عن ابن عباس ولم يقل ابن عباس فيه سمعت ولا حدثنا
وطاووس تسنده تارة الى ابن عباس في رواية وهيب ومعمر وتارة اخرى يرفعه
عن الثوري وعلى ابن عاصم عن ابيه مرسل غير مذكور فيه ابن عباس فقول الثوري
وعلى ابن عاصم عن ابن طاووس عن ابيه قال قال رسول الله صلعم ثم هو مختلف
اللفظ لانه يروى فيما ابقت الفرايض فلاولى ذكر وروى ايضا فلاولى عصبة
اقرب وروى ايضا فلاولى عصبة ذكر وفي رواية اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة
واختلاف لفظه والطريق واحد يدل على ضعفه وقد خالف ابن عباس الذي يسند
هذا الخبر اليه ما اجمع منقلوا هذا الخبر عليه في توريث الاخت بالتعصيب اذا
خلف الميت بنتا واختا على ما قدمنا حكايته وراوي هذا الخبر اذا خالف معناه
كان فيه ما هو معلوم ثم اذا تجاوزنا عن ذلك من اين لهم ان معنى العصبة
المذكورة في الخبر هو ما يذهبون اليه وليس في اللغة العربية لذلك شاهد و
لا في العرف الشرعي فاما اللغة فان الخليل ابن احمد قال في كتاب العين ان
العصبة مشتقة من الاعصاب وهي تصل التي بين اطراف العظام ولما كانت
هذه الواصلة بين المتفرق من الاعضا حتى التامت وكان اولاد البنات اولاد الرجل

كما ان اولاد الابن ولد للجد والجدة للجميع كان للبنات في جميع ولد من
الى الجد وضم الاصل والقبيلة المنسوبة الى الجد كالبنين وكانوا جميعا كالاعضاء
التى تجتمع العظام وتلائم الجسد فوجب ان يسموا جميعا عصبة وذكر ابو عمرو غلام
ثعلب قال قال ثعلب قال ابن الاعرابي العصبة جميع الاهل من الرجال والنسا فان قالوا هو
المعروف المشهور في لغة العرب وان الكلالة ما عدا الوالدين والولد من الاهل فاذا
كانت اللغة على ما ذكرنا فهي شاهدة بصدق ما يذهب اليه مخالفنا في العصبة وليس هاهنا عرف
شرعي مستقر في هذه اللفظة لان الاختلاف واقع في معناها لان في الناس من يذهب
الى ان العصبة انما هي القرابة من جهة الاب وفيهم من يذهب فيها الى ان المراد بها
قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابتهم من جهة الرجال كالاخ والعم دون
الاخت والعمة ولا يجعل الرجال الذين اتصلت قرابتهم من جهة النسا عصبة كاخوة
الميت لامه وفيهم من جعل العصبة ماخوذة من التعصب والرايات والديوان والنصرة و
ومع هذا الاختلاف لا اجماع يستقر على معناها على انهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي
يروونه لانهم يعطون الاخت مع البنت بالتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمنه
لفظ الحديث فان قالوا نخص هذا اللفظ اذا ورثنا الاخت مع البنت قلنا اما الفرق
بينكم اذا خصصتموه ببعض المواضع وبيننا اذا فعلنا في تخصيصه مثل فعلكم فجعلنا
مستعملا فيمن خلف اختين لام وابن اخ وبنت اخ لاب وام واخ لاب فان
للاختين من الام فرضهن الثلث وما بقي فلاولى ذكر قرب وهو الاخ من الاب
وسقط ابن الاخ وبنت الاخ لان الاخ اقرب منهما وفي موضع اخر وهو ان
يخلف الميت امراة وعما وعمة وخالا وخالة وابن اخ واختا فللمراة الربع وما بقي

فلاولى ذكر وهو الاخ وابن الاخ وسقط الباقون ثم يقال لهم من اي وجه
كانت الاخت مع البنت عصبة فان قالوا من حيث عصبها اخوها قلنا فالا
جعلتم البنت عصبة عند عدم البنتين ويكون ابوها هو الذي يعصبها واذا كان
الابن احق بالتعصيب من الاب فالاب بالتعصيب من الاخ فاخت الابن احق
بالتعصيب كثيرا من اخت الاخ وكذلك يلزمهم ان يجعلوا العمة عصبة مع العم
يعصبه فيما يوجبه المحارة وهذا فان قالوا البنت لا تعقل عن ابيها قلنا والاخت
ايضا لا تعقل عن اخيها فلا تجعلوها عصبة مع البنات فان تعلقوا بما رووه عن
النبي صلعم انه اعطى الاخت مع البنت قلنا هذا حديث لو صح ويرى من كل قدح
لكان مخالفا لنص الكتاب لان الله تع قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله فنص على القربى وسائر الارحام سبب في استحقاق الميراث والبنت اقرب
من الاخت وادنى رحما وخبرهم الذي يعولون عليه في توريث الاخت مع البنت
رواه الهذيل ابن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سال عن رجل ترك بنتا وابنة
ابن واختا من ابيه وامه فقال لابنته النصف وما بقي فللاخت وخبر يرويه الاسود
ابن يزيد قال قضى فينا معاذ ابن جبل على عهد رسول الله صلعم فاعطى البنت النصف
والاخت النصف ولم يورث العصبة شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح اصحاب الحديث
في روايته وضعفوا رجاله وقيل ان هذيل ابن شرحبيل مجهول ضعيف ولولا هذا
القدح لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في قضايه بذلك حجة ولانه ما اسنده
عن النبي صلعم وكذلك القول في خبر معاذ وليس في قولهم انه كان على عهد رسول الله
حجة لانه قد يكون على عهده ما لا يعرفه ولو عرفه لانكره وقد امتنع من توريث الاخت

مع البنت من هو اقوى من معاذ وهو اولى بان يتبع وهو ابن عباس وفي حديث
معاذ ايضًا ما يقتضي بطلان قول من يذهب الى ان الاخت تاخذ بالتعصيب مع
البنت لانه قال ولم يورث العصبة شيًا لانها لو كانت عصبة في هذا الموضع
لم يقل ذلك بل كان يقول لم ورث باقي العصبة شيًا وليس يجوز ان يستدل على
ان الاخت لا ترث مع البنت بقوله تع ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك فشرط في توريث الاخت فقد الولد فيجب ان لا ترث مع البنت
لانها ولد وذلك انه تع انما شرط في هذا الفرض المخصوص للاخت فقد الولد
وليس في ذلك بمانع من ان ترث مع فقد هذا الشرط بسبب اخر فان تعليق
الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه مع فقد الشرط على ما بيناه في كتاب اصول الفقه
ويمكن ان يقال ايضًا لمخالفينا في هذه المسئلة ان الاناث لا يرثون بالتعصيب الا
ترى ان البنات وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب اذا انفردن ولو ورثت الاخت
بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن اولى من الاخت بما فضل من فرض
البنات واذا كنا قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كل ما يبنيه مخالفنا
من المسايل في الفرايض على هذا الاصل وهي كثيرة ولا حاجة الى تفصيلها وتعيين
الكلام في كل واحد منها لان ابطالنا للاصل الذي بينا هذه المسئلة عليه قد اغنى
وكفى ومن هذه المسايل ان يخلف الرجل بنتًا وعمًا فعند المخالف ان للبنت النصف
والباقي للعم بالعصبة وعندنا انه لا حظ للعم والمال كله للبنت بالفرض والرد وكذلك
لو كان مكان العم ابن عم وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان ولو خلف الميت عمومًا
وعمات وابني عم وبنات عم فمخالفنا يورث الذكور من هؤلاء دون البنات لان

التعصيب

التعصيب ونحن نورث الذكور والاناث ومسايل التعصيب لا تحصى كثرة و
حجتنا على صحة ما نذهب اليه في هذه المسئلة بل كلها ما بيناه صحته من ابطال
التعصيب والتوريث فان قيل اذا كنتم تستدلون على ان العمات يورثون مع العمومة
وبنات العم ترث مع بني العم وما اشبه ذلك من المسايل بقوله تع للرجال نصيب مما
ترك الوالدان والاقربون الاية فهذه الاية حجة عليكم في موضع آخر لانا نقول
لكم الا ورثتم العم او ابن العم مع البنت بظاهر هذه الاية وكيف خصصتم النسا
دون الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم ظاهر الاية فالا ساغ لمخالفكم
مثل ما فعلتموه قلنا لا خلاف ان قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
الاية ان المراد به مع الاستواء في القرابة والدرج الا ترى انه لا يرث ولد الولد ذكورًا
كانوا او اناثًا مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة وان كانوا يدخلون تحت
التسمية بالرجال والنسا واذا كانت القرابة والدرجة مراعاة بين العم وابنه فالعم لا يساوي
البنت في القربى والدرجة وهو ابعد منها كثيرًا وليس كذلك العمومة والعمات و
بنات العم لان درجة هؤلاء واحدة وقرابتهم متساوية والمخالف يورث الرجال منهم
دون النسا وظاهر الاية حجة عليه وفعله مخالف لها وليس كذلك قولنا في المسايل
التي وقعت الاشارة اليها وهذا واضح فليتامل

اعلم ان العول
في اللغة العربية اسم للزيادة والنقصان وهو يجري مجرى الاضداد وانما دخل هذا
الاسم في الفرايض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه فدخل
ههنا النقصان ويمكن ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام زادت على مبلغ
المال فاذا اضيف الى المال كان نقصانًا واذا اضيف الى السهام كان زيادة والذي

نذهب اليه الشيعة الامامية ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوو السهام
المذكورة من الابوين والزوجين على البنات والاخوات من الام على الاخوات من
الاب والام او من الاب ويجعل الفاضل عن سهامهم لهن وذهب ابن عباس رحمه الله
الى مثل ذلك وقال به ايضا عطا ابن ابي رباح وحكى الفقها من العامة هذا المذهب
عن محمد بن علي بن الحسين الباقر صلوات الله عليه ومحمد ابن الحنيفة رضه وهو مذهب
داوود بن علي الاصبهاني وقال باقي الفقها ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة
قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل ذلك في الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها
والذي يدل على صحيح ما يذهب اليه اجماع الطايفة عليه فانهم لا يختلفون فيه وقد
بينا ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن السهام كامراة ماتت عن
بنتين وابوين وزوجا والمال يضيق على الثلثين والسدسين والربع فنحن بين
امورٍ اما ان يدخل النقص على كل واحد من هذه السهام او يدخل على بعضها وقد
اجمعت الامة على ان البنتين ههنا منقوصتان بلا خلاف فيجب ان نعطي الابوين
السدسين والزوج الربع ونجعل ما بقي للاختين ونخصهما بالنقص لانهما منقوصتان
بالاجماع ومن عداهما فما وقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك
فظاهر الكتاب ان له سهما معلوما فيجب ان نوفيه اياه ونجعل النقص لاحقا
بمن اجمعوا على نقصه طريقة اخرى ومما يدل على ذلك انا اذا نقصنا جميع ذوي
السهام واعطينا كل واحد منهم بعض ما يتناوله النص خصصنا ظواهر كثيرة و
صرفنا عن الحقيقة الى المجاز واذا نقصنا احدهم عدلنا فيما يخص هذا المنقوص
وحده عن الظاهر وحقيقة واذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة لانا

نفعل للضرورة وقليله اولى من كثيرة ولا يعتبرن بما يفعله مخالفونا من تسميتهم
ما هو خمس في الحقيقة ربعا وما هو اكثر من السدسين بانه سدسان و لا
بالثمن عن التسع وما اشبه ذلك لانهم سموا الشي بغير اسمه الموضوع له وخرجوا
عن موجب اللغة ولم يبق الا ان يقال لنا كلامكم يقتضي ان نقصان بعض
السهام المذكورة اولى من ادخال النقص على النقص بالجميع فلم خصصتم من ذكرتموه
من البنات والاخوات بالنقصان دون من عداهن وما الفرق بينكم وبين
من جعل النقص داخلا على غير من ذكرتموه وفي سهام من خصصتموه بالنقصان
والجواب ان كل من اوجب نقص احد المسميين دون جميعهم خص بالنقصان من
عينا دون غيره والقول بان النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيناه و
خصصناه بالنقصان قول لا يخرج عن الاجماع فاما اعتماد من نفى العول من اصحابنا
غيرنا على ان الزوج والزوجة كانت لكل واحد منهما فريضة محطا الى دونها وكذلك
الابوان حطا الى فريضة اخرى والبنات والاخوات لم يهبطا من فريضة الى
اخرى فدخول النقص على من يلحقه اولى من دخوله على من نقص فليس بشي وانما
هو دعوى محضة فاذا قيل لهم فاذا كان الامر على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه ولو
عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول النقص على الزوجين والابوين اولى لانه على ضعف
حظهما وامتناع دخول النقص على الضعيف اولى من القوي لم يجدوا فرقا صحيحا
وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس رحمه الله واذا صح عنه فلا حجة فيه
لما اشرنا اليه والمعتمد في نفي العول على ما قررناه وليس يشبه ما يقولونه في العول
الديون اذا كانت على الميت ولم تف تركته بالوفا بها فان الواجب القسمة للمال

على اصحاب الديون بحسب ديونهم من غير ادخال النقص على بعضهم وذلك ان اصحاب الديون
مستوون فى وجوب استيفاء اموالهم من تركة الميت وليس لاحد منهم مزية على الاخر فى
ذلك فان اتسع المال لحقوقهم ليستوفوها فان ضاق تساهموا وليس كذلك مسايل
العول لانا قد بينا ان بعض الورثة اولى بالنقص من بعض وانهم غير مستوين
كاستوا اصحاب الديون فافترق الامران ومما يمكن ان يفرق به بين العول والديون
اذا ضاقت التركة عنها ان الدين ربما اتسعت اموال الميت لاستيفائها منها وليس
كذلك العول لان الحقوق متعلقة باجزاء مسماة ولا يجوز ان يستوفى قط من
مال واحد مع كثرة ولا قلة فكيف تشتبه الديون بالعول وفى اصحابنا من ذهب الى
ان البنت انما جعل لها النصف مع الابوين وجعل للبنتين الثلثان ايضا معهما فاذا
انفردت البنت الواحدة او الابنتان عن الابوين بغير هذه الفرض وهذا انما ركبوه
فرارا من العول حتى لا يجتمع فى امراة ماتت وخلفت بنتين وابوين وزوجا
الثلثان والسدسان والربع وقد بينا فى مسئلة امليناها مفردة وتكلمنا فيها
على شىء اخطا فيها الفضل بن شاذان فى المواريث بطلان هذه الشبهة وان الله
تع جعل للبنت الواحدة النصف بالاطلاق على كل حال وللبنتين الثلثين على كل حال
وللبنين الثلثين على كل حال وان قوله تع ولابويه لكل واحد منهما السدس كلام
مبتدا لا يتعلق بما تقدمه وقلنا ايضا كيف يجوز ان يريد ان للواحدة النصف
وللبنتين الثلثان مع الابوين وهو تع يقول ولابويه لكل واحد منهما السدس
ان كان له ولد واستغنا ذلك واستوفيناه على انهم لا يتمكنون من مثل هذا فى امراة
خلفت زوجا واخوين من ام واختا من اب وام لان هذه المسئلة فيها نصف هو

حق للاخت من الاب والام فلا بد من مذهب المخالف فى العول ونقصان الجميع
وافراد الاخت من الاب بالنقصان وليس لهم ان يقولوا انما جعل للاخت النصف
اذا انفردت وذلك لان الله تع شرط فى استحقاقها هذا النصف نفى الولد والظاهر
يقتضى انه يستحق ذلك مع فقد الولد على كل حال وانما نقول ان الباقى هاهنا للاخت
بدليل اقتضى العدول عن الظاهر فيجب ان تقولوا بمثل ذلك فى ميراث البنت و
البنتين مع الابوين و فقدهما وانا انما ندخل النقص على البنات مع دخولهن تحت
الظاهر بدليل اقتضى ذلك فاما قول بعض اصحابنا محتجا على صحة ما ذهبنا اليه لادخال
النقص على البنات فانه لو كان مكان البنت او البنتين ابن او بنون ما كان الا ما بقى
والبنت ليست احسن حالا من الابن فيجب ان يكون لها ما بقى فليس بعمدة لان
الابن ليس من ذوى السهام المنصوص عليها فى موضع من المواضع وليس كذلك البنت
والبنتان فاما دعوى المخالف ان امير المومنين صلوات الله عليه كان يذهب الى القول
بالفرايض وانهم يروون عنه ذلك وانه ع سئل وهو على المنبر عن بنتين وابوين وزوجة
فقال ع بغير روية صار ثمنها تسعا فاطلمه لا يروى عنه صلوات الله عليه خلاف العول
ووسايطنا اليه النجوم الزاهرة من عترته كزين العابدين والباقر والصادق والكاظم
صلوات الله عليهم وهولاء عليهم السلم اعرف بمذهب ابيهم صلوات الله عليه واله
من يخالف ما نقلوه وابن عباس ما يكفى ابطال العول فى الفرايض الا عنه عليه السلم
ومعولهم فى الرواية عنه ع انه كان يقول بالعول عن الشعبى والحسن ابن عمارة والنخعى
واما الشعبى فانه ولد سنة ست وثلثين والنخعى ولد سبع وثلثين وقتل امير المومنين ع
سنة اربعين فكيف تصح روايتهما عنه والحسن ابن عمارة مضعف عند اصحاب الحديث

ولما ولي المظالم قال سليمن ابن مهران الاعمش ظالم ولي المظالم ولو سلم كل من ذكرناه
من القدح وخرج لم يكونوا بانا آمن ذكرنا من السادة القادة الذين رووا عنه عليه السلم
ابطال العول فاما الخبر المتضمن ان ثمنها صار تسعًا فانما رواه سفين عن رجل لم يسمه
والمجهول لا حكم له وما رووا عنه عم اهله اولى واثبت وفي اصحابنا من تناول هذا الخبر
اذا صح على ان المراد به ان ثمنها صار تسعًا عندكم او اراد الاستفهام واسقط حرفه كما
اسقط في مواضع كثيرة ووجدت بعض من يشار اليه في علم الفرايض الزم من نفى العول
فنقول له ما تقول في زوج وام واخوين من ام قال فان قال للزوج النصف وللام
الثلث وللاخوين الثلث عالت الفريضة فيقال له لا ينبغي ان يكلم من لا يعرف
مذهبه وللزوج عندنا في هذه الفريضة النصف وللام الباقي ولا حظ للاخوين
من الام فان الاخوة عندنا لا يورثون مع الام في موضع من المواضع وقال ايضًا من تقدمت
الاشارة اليه يقال لمن نفى العول ما تقول في زوج واخت لاب وام واخت لاب
فان قالوا للزوج النصف وللاخت للاب والام النصف ويسقط الاخت للاب قيل
ولم صارت الاخت للاب والام مقدمة على الاخت الاب وهما يرثان مرة بالفرايض
ومرة بالتعصيب فيقال له انما جعلنا للزوج النصف وللاخت للاب والام النصف
الاخر لان الاخت للاب والام اذا اجتمعت مع اخت سقطت الاخت للاب وورثت
جميع المال للاخت للاب والام والاخت للاب والام مقدمة على الاخت للاب كما ان
للاخ للاب والام مقدم على الاخ للاب ثم يقال لهذا الذي اشرنا اليه يقال لمن نفى العول
ولم يقل بالقياس اذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي السهام عايلًا في كل المسايل فمن اين
قلتم زوج واختين لاب وام للزوج النصف وللاختين النصف فان قالوا قلنا بالاجماع

في فرض الزوج لم نقل بالاجماع في ذلك والجواب غير ما حكاه عنا لانا نقول في
هذه المسئلة لان الاختين منقوصتان مما فرض لهما من السهام بلا خلاف
فيجب ان ينقصا والزوج غير مجمع على وجوب نقصه فيجب ان يكون سهامه موفرًا
وان شيت ان تقول ليس يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسئلة لانه محال ان
يكون للمال واحد نصف وثلثان فنحن بين امرين بين ان ينقص للزوج والاختين
كما فعل اصحاب العول وبين ان ينقص اما الزوج او الاختين فلو نقصنا الزوج و
الاختين معًا لكنا عادلين عن الظواهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الاختين
واذا نقصنا للاختين دون الزوج فانما عدلنا عن ظاهر واحد اولى من العدول عن
اثنين وليس لاحد ان يقول فاعدلوا عن ظاهر الزوج ونفوا ظاهر الاختين لان
كل من اوجب من هذه المسئلة عن بعض الظواهر دون بعض اوجب العدول فيمن
عيناه واذا كنا قد بينا فساد القول بالعول فقد ابطلنا بذلك كلما ينبني عليه من
المسايل وهي كثيرة فلا حاجة بنا الى تعيين جميعها وتفصيله مع ابطال الاصل الذي
يرجع اليه

عندنا ان الفاضل فرض ذوي السهام
من الورثة على اصحاب السهام بقدر سهامهم ولا رد على زوج ولا زوجة كمن خلف بنتًا
وابًا فللبنت في التسمية النصف وللاب بالتسمية السدس وما بقي بعد ذلك وهو
ثلث المال رد عليهما بقدر انصبائهما فللبنت ثلثة ارباعه وللاب ربعه فيحصل
المال مقسومًا على اربعة اسهم من اربعة وللاب سهم من اربعة وقال اهل العراق ان
الفاضل من السهام اذا لم يكن هناك عصبة رد على اصحاب السهام بقدر سهامهم الا
على الزوجين وروى مخالفونا ذلك عن امير المومنين عم وابن عباس وابن مسعود

وبه قال الثوري والشعبي والنخعي ولم يرد ابن مسعود ايضًا على ولد الام مع الام ولا على الجدة
مع ذي رحم له سهم ولا على بنات الابن مع البنت ولا على اخت لاب مع اخت لاب وام
وذهب زيد بن ثابت الى ان الفاضل من السهام لبيت المال وبه قال الشافعي ومالك
وداود وكثير من اهل الحجاز ومن تامل هذا الموضع علم ان الامامية منفردة بدعن
وافقها في الرد من اهل العراق وغيرهم لان اولئك راعوا العصبة والامامية لا تراعيها
ويدل على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة اجماع الطائفة وقد بينا انه حجة ويمكن
ان يستدل على ذلك بقوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فدل
على ان من هو اولى بالرحم واقرب اليه اولى بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي رحمه اولى
بميراثه من المسلمين وبيت المال واصحاب السهام ايضًا غير الزوج والزوجة اقرب الى الميت
من عصبته فوجب ان يكون فاضل السهام اليهم مصروفًا فان قيل لم يقع التصريح في الاية
بان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض في الميراث قلنا اللفظ يحتمل الميراث وغيره فيحمله
بحكم العموم على جميع ما يحتمله ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل ومما يمكن ان يعارض
به الخصوم من رواياتهم التي يتداولونها وتوجد في كتبهم ما روي عن النبي صلعم من قوله
المراة تحوز ميراث ثلثة عتيقها ولقيطها وولدها فاخبر انها تحوز ميراث ولدها ولا يحوز
جميعه الا بالرد عليها دون التسمية ومما يمكن ان يعارضوا ايضًا ما يروونه عن النبي صلعم
انه جعل ميراث ولد الملاعنة لامه ولورثتها من بعدها وهذا يقتضي ان يكون جميع ميراثه
لها ولا يكون لها الجميع الا بالتسمية والرد ومما يمكن ايضًا ان يعارضوا به ما يروونه عن سعد
قال للنبي صلعم ان لي مالا كثيرًا وليس يرثني الا ابنتي افاوصي بمالي كله قال لا قال فبالنصف
قال لا قال فبالثلث قال الثلث والثلث كثير ووجه الدلالة من الخبر انه قال ليس يرثني

الا ابنتي ولم ينكر عليه النبي صلعم وروى هذا الخبر بلفظ اخر انه قال فاوصي بثلثي مالي و
الثلث لبنتي قال لا قال فاوصي بنصف مالي والنصف لبنتي قال لا قال فاوصي بثلث مالي
والثلثان لبنتي قال الثلث والثلث كثير فدل على ذلك ان البنت قد ترث الثلثين و
احتج المخالف لنا بقوله تع ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك و
هو يرثها ان لم يكن لها ولد فجعل للاخت النصف اذا مات اخوها ولا ولد له ولم
يردها عليه فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال والجواب عن
ذلك ان النصف انما وجب لها بالتسمية ولانها اخت والزيادة انما ناخذها لمعنى اخر
وهو الرد بالرحم وليس يمتنع ان يضاف سبب الى اخر مثال ذلك الزوج اذا كان ابن
عم ولا وارث معه فانه يرث النصف مع الزوجة والنصف الاخر عندنا لاجل القرابة و
عند مخالفينا لاجل العصبة ولم يجب اذا كان الله تع قد سمى له النصف مع فقد الولد الا
يزاد عليه بسبب آخر ومثل هذا الجواب يجيبهم اذا قالوا ان الله تع جعل للبنت الواحدة
النصف فلا يجوز ان يزاد على ذلك لانا قد بينا ان النصف تستحقه بالتسمية والباقي
تستحقه بسبب آخر وهو الرد فاختلف السببان واعلم ان المسايل التي تنفرد بها في الرد
كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها واذا كنا قد بينا صحة اصولنا في الرد وما ينبني عليه فكل مسئلة
تفرعت عن هذه الاصول مردودة اليها ومبنية عليها ولا حاجة بنا الى تكلف اعيان المسايل
كلها كما لم نفعل ذلك في باب العصبات وباب العول

وهو زوج وام واخوات من ام واخوة لاب وام فعند الامامية ان للزوج النصف وللام
باقي المال بالتسمية والرد وليس للاخوة والاخوات حظ في هذا الميراث وذهب ابو حنيفة
واصحابه الى ان للزوج النصف وللام السدس ولولد الام الثلث واسقطوا الاخوة

من الاب والام وهو مذهب ابى بن كعب وابى موسى الاشعرى واحدى الروايتين عن
ابن مسعود وزيد وهو ايضاً مذهب داوود بن على الاصبهانى وقال مالك والشافعى
الثلث من جميع الاخوة والاخوات بالسوية ذكورهم واناثهم فيه سواء وروى هذا القول
عن عمر وعثمن وبه قال سعيد بن المسيب والزهرى والذى يدل على صحة ما ذهبنا
اليه اجماع الطايفة عليه وايضاً فان الام فى حيازة الميراث تجرى مجرى الاب و
لا ترث الاخوة والاخوات مع واحد منهما فاذا اخذت الام السدس بالتسمية فان
الباقى يكون رداً عليها لانها اقرب رحم من الاخوة والاخوات وانما نرد على الاقرب
فهى اقرب من كل الاخوة فان قيل لنا فلو سقط من هذه الفريضة الام وبقى زوج واخوان
من ام واخوة من اب وام كيف قولكم فيها قلنا للزوج النصف وللاخوين من الام الثلث
والاخوة من الاب والام لا تسمية لهم فيها ياخذون ما بقى فان قيل كيف ينقص حق
الاخوة من الاب والام عن حظ الاخوة للام وقد ساووهم فى القرابة من جهة الام و
نزلوا منزلتهم وزيادتهم عليهم بالقرابة من جهة الاب ان لم يزدهم تاكيداً لم ينقصهم قلنا القياس
فى الشرع مطرح ولا اعتبار فيه بالنصوص وقد بينا ان الام على ما ذكرناه ثم لا اعتبار
بما ذكروه على ان ما ذكروه ينتقض بامراة خلفت زوجاً واماً واخاً لام وعشرين اخوة
لاب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج النصف وللام السدس وللاخ من الام السدس
كاملاً والسدس الباقى بين الاخوة للاب والام وحظ كل واحد منهم اقل كثيراً من حظ
الاخ للام مع تساويهم فى قرابة الام فعلم انه لا اعتبار بما ذكروه ومما يظن
انفراد الامامية به ولهم موافق متقدم ان الميت اذا خلف ابوين وزوجاً او زوجة
انه يبدأ باخراج حق الزوج او الزوجة وما بقى بعد ذلك فللام منه الثلث من الاصل

لا ينقص منه وما بقى بعد حق الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب كان ميتاً
خلف زوجة واباً واماً فللزوج الربع وللام الثلث وللاب ما بقى وهو خمسة اسهم
من اثنى عشر سهماً ولو خلفت الميتة زوجاً وابوين فللزوج النصف ثلثة اسهم من
ستة وللام الثلث سهمان وللاب سهم واحد وقد روى ان عبد الله بن عباس رضى الله
عنه يقول هذا القول بعينه وشريح وانما لم يرجعا عنه وروى عن ابن سيرين مثل
قول ابن عباس فى امراة وابوين وخالفه فى زوج وابوين فاعطى الام فى زوج وابوين
ثلث ما بقى وقال باقى الفقهاء المتقدمون والمتاخرون بخلاف ذلك وقالوا ان للام
ثلث ما بقى وما بقى فللاب والدليل على صحة ما ذهبنا اليه فى هذه المسئلة الاجماع
المتردد وايضاً فان الله تع قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فاوجب
لها صحيحاً ثلث اصل المال لان اطلاق قولنا ثلث او نصف او سدس يقتضى ان يكون من
اصل المال دون بعض من ابعاضه الا ترى انه تع لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد والربع مع
وجوده وللزوجة الربع مع فقده والثمن مع وجوده وكذلك كل من سمى له سهماً كالبنت الواحدة
والبنتين لم يفهم احد من العلماء ان ذلك المسمى الا من اصل المال دون بعضه وكيف يجوز ان
يفهم من قوله تع فلامه الثلث انه ثلث ما بقى وذلك خلاف جميع ظواهر القران وايضاً فان
الله تع جعل للام مع فقد الولد سهماً مسمى وهو الثلث ولم يعين للاب سهماً مسمى مع هذا
الموضع بل كان له ما بقى الا ان الذى يبقى فى هذه المسئلة الثلثان بالاتفاق لا انه هو السهم
الذى لا بد ان يستحقه الاب فاذا دخل الزوج والزوجة على الابوين كانا داخلين على من له فرض
مسمى وهو الام وعلى من ليس له سهم مسمى وهو الاب فيجب ان لا ينقص صاحب السهم
المسمى وهو الام عن سهمه ويكون النقصان داخلاً على من له ما يبقى وهو الاب كما يكون

له الزيادة الا ترى ان الزوج والزوجة لا ينتقصان التسمية سهامهما فالام لا حقة بهما و
التسمية سهمها جاز ذلك في الزوجة والزوجة لان الام انما تنقص بالولد او الاخوة ولم يوجد
في هذه المسئلة فان قيل قوله تع فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث انما المراد
به اذا لم يورثه غير ابويه ولا خلاف ان الميت اذا ورثه ابواه من غير وارث سواهما فان للام
الثلث قلنا الظاهر بخلاف ذلك لان قوله تع فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث
ايجاب للام الثلث مع فقد الولد على كل حال ولم يذكر انه لا وارث له غيرهما كما لم يذكر ان له وارثا
غيرهما واذا لم يذكر ذلك حملناه على اطلاقه مع فقد الوارث ووجوده ووجدت بعض من يعتبر
هذه المسئلة خاصة في مخالفينا في الفرايض يستدل على ان للام الثلث كاملا لا ثلث
ما بقي بقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس قال هذا المحتج
قد دل على انها ترث مع فقد الاخوة السدس وفي ذلك بطلان قول من جعل لها الباقي عن
فرض الزوج وهو سدس المال لما يقتضي من التسوية بين حالها اذا كان اخوة او لم تكن
اخوة وقد فرق الله تع بين حالها فجعل لها مع الاخوة السدس ومع فقد الاخوة الثلث كما
فرق بين حال الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد مثلي ما لهما مع الولد فلما لم يجز ان يعطيا
مع فقد الولد ما فرض لهما مع فقد الولد دل على انه لا يجوز للام مع غير الولد والاخوة ما
جعل لها مع الاخوة والولد اذا كان الله تع قد فرق بين حالهم جميعا في التسمية فهذا مخالفة
للظاهر وما هذا الا قريب فان قال قايل كما كان الابوان يرثان بمعنى واحد وهو الولادة و
كانا في درجة واحدة شابها الابن والبنت الذين يرثان بالولادة فوجب ان لا تفضل الانثى
فيهم الذكر اذا تساويا في درجة قلنا هذا قياس وان كان غير صحيح والقياس لا يثبت عندنا
الاحكام الشرعية ثم لو لزم ذلك للزم ان يورث الابوان مع الولد للذكر مثل حظ الانثيين

ولا تساوى بينهما لاستوائهم في الدرج والولادة ولزم مثله ايضا في الاخوة والاخوات
من الام والجد والجدة اذا استووا في الدرجة واحتج ابن علية في نصرة المسئلة وتبعه
على ذلك ابو بكر احمد بن علي الرازي الحنفي بان للاب والام اذا لم يكن معهما غيرهما فللام الثلث
وللاب الثلثان فاذا دخل عليهم من استحق بعض المال وجب ان يرجعا الى ما كان لهما
في الاصل كشريكين كان بينهما مال لاحدهما ثلثه وللاخر ثلثاه فاستحق مستحق نصف
هذا المال فالواجب ان يقسم ما بقي من المال على ما كان لهما في الاصل لصاحب الثلث
ثلث ما بقي ولصاحب الثلثين ثلثا ما بقي وقوى ابو بكر الرازي هذا الاحتجاج بان قال
ان الله تع جعل عند انفراد الابوين بالميراث للاب الثلث وللابوين الثلثين كما جعل
مثل ذلك للابوين والبنت في قوله تع للذكر مثل حظ الانثيين فللاخ والاخت في قوله
تع وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين ولما سمى للزوج والزوجة
ما سمى لهما واخذا نصيبهما كان الباقي بين الابن والابنة على ما كان عليه قبل دخولهما و
كذلك بين الاخ والاخت وهذا يقتضي في مسئلة الابوين ان يكون اخذ الزوج والزوجة
نصيبهما يوجب ان يكون ما كان للابوين على ما استحقاه في الاصل قبل دخول الزوجين
وهذا احتجاج وكيد مبني على فساد لان الله تع فرض للام الثلث عند انفراد الابوين
بالميراث ولم يسم للاب شيئا فاعطيناه ما بقي وكان الثلثين اتفاقا لا لانه السهم
المعين واذا كان فرض الام الثلث في كل موضع وقد بينا ان الظاهر يقتضي انه الثلث
من اصل المال وجب ان يعطيها الثلث كاملا من المال مع الداخل وفقد الداخل ويكون
للاب ما بقي كاينا ما كان ولا يشبه ذلك الشريكين فان الشريكين في المال لكل واحد
منهما نصفه فاذا استحق مستحق من المال شيئا اعطينا كل واحد من الشريكين النصف

بعد الخارج لتساويهما في السهام وقد بينا ان سهم الام مذكور في القران وسهم الاب غير
معين وانما له ما بقي بعد فرض الام ولا يشبه ذلك ما ذكره الرازي في الابن والبنت و
الاخ والاخت لان الله تع قد صرح في نصيب من ذكرت بالذكر مثل حظ الانثيين فينبغي
ان تكون القسمة على ذلك مع الانفراد والاجتماع ولم يصرح في الابوين بان للاب مع
الانفراد الثلثين فافترق الامران ولا وجه للجمع بينهما   ومما انفردت به الامامية
انه لا يرث مع الوالدين ولا مع احدهما احد سوى الولد والزوج والزوجة وذهب
فقهاء العامة الى خلاف ذلك وورثوا الاخوة والاخوات مع الام على بعض الوجوه دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة الذي تكرر قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله وقد علمنا ان الوالدين اقرب الى الميت من اخوته لانهم يتقربون اليه بهما والوالدان
يتقربان بنفوسهما وايضا فان الله تع جعل للوالدين حقا معلوما ثم احبطها عنه في بعض
الاحوال ولم يفرق بين الاب والام في ذلك وكان الاخوة لا يرثون شيئا مع الاب
كذلك يجب ان لا يرثوا مع الام   ومما انفردت به الامامية انهم ذهبوا فيمن يموت
ويخلف والديه وبنتا ان للبنت النصف وللابوين السدسان وما يبقى يرد عليهم على
حساب سهامهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان للبنت النصف وللام السدس
وللاب ما بقي وهو الثلث دليلنا على صحة قولنا الاجماع المتردد ولان الابوين لهما السدسان
بظاهر الكتاب وللبنت النصف بظاهره ايضا ويبقى السدس فيجب ان يكون مردودا على
الجماعة بقوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فكيف يجوز هذا الباقي للاب وانما له السدس
مع الولد فاذا قالوا الخبر المتضمن لذكر العصبة فقد تقدم من الكلام في ذلك ما فيه كفاية
ولان خبرهم اذا صح يقتضي ان تبقى الفرايض شيا وها هنا ما ابقت الفرايض شيئا بل

قد استوفى النص جميع المال   ومما انفردت به الامامية انهم يذهبون فيمن
يترك ابنته واحد ابويه وابن ابن ان للبنتين الثلثين ولاحد الابوين السدس وما يبقى
فمردود على البنتين واحد الابوين وليس لابن الابن شي وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وذهبوا ان السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطايفة المتردد ان احد الابوين اقرب الى الميت من ابن ابنه والقربى مراعاة
في الميراث فكيف يجوز ان يرث البعيد مع القريب لان مخالفينا يعولون في ذلك على الخبر
الذي يروونه عن النبي صلعم ما ابقت الفرايض فلاولى ذي عصبة ذكر وقد اسلفنا من
الكلام في ابطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم لو كان صحيحا لكان الاب بان يكون هو الاولى
بالميراث من ابن الابن فلو راعينا التعصيب الذي تراعونه لكان الاب احق من ابن
الابن   ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يحجب الام عن الثلث الى
السدس الاخوة من الام خاصة وانما يحجبها عنه الاخوة من الاب والام او من الاب و
خالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الاخوة من الام يحجبون كما يحجب الاخوة
من الاب والام دليلنا على صحة ما قد ذهبنا اليه الاجماع الذي قد تكرر واذا احتج علينا
بظاهر قوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس فان الاسم يتناول الاخوة من الام خاصة
كما يتناول الاخوة من الاب والام قلنا هذا العموم يرجع عن ظاهره بالاجماع فانه لا خلاف
بين الطايفة في هذا وقول من يقول من اصحابنا كيف يجوز ان يحجبها الاخوة من الام و
هم كلفتها وهو سوء ليس بعلة في سقوط الحجب وانما اتبعوا في ذلك لفظ الرواية وانهم
يروون عن ائمتهم عليهم السلم انهم لا يحجبونها لانهم في نفقتها ومؤونتها   ومما
انفردت به الامامية القول بانه لا يرث مع الولد ذكرا كان او انثى احد الا الوالدان

والزوج والزوجة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا الاخوة والاخوات والعمومة
واولادهم نصيبا مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد
انه لو جاز ان يرث احد ممن ذكرناه مع البنات لجاز ان يرث مع البنين لان اسم الولد
يتناول الجميع ولان فرض البنت كفرض الابن وما يعولون عليه من خبر العصبة قد تقدم
الكلام عليه وبيان ما فيه ومما انفردت الامامية به القول لولد الذكر بفضل
دون ساير الورثة بسيف ابيه وخاتمه ومصحفه وباقي الفقهاء يخالف في ذلك و
الذي يقوى في نفسي ان التفضيل للاكبر من الذكور بما ذكرناه هو بان يخص بتسليمه اليه
وتحصيله في يديه دون باقي الورثة وان احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال انفراد
من الفقهاء لانهم لا يوجبون ذلك ولا يستحسنونه وان كانت القيمة محسوبة عليه
وانما قوينا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان الله تعالى يقول يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى الذكر في جميع ما يخلفه
الميت من سيف ومصحف وغيرهما وكذلك ظاهر ايات ميراث الابوين والزوجين
يقتضي ان لهم السهام المذكورة من جميع تركة الميت فاذا اختصصنا الذكر الاكبر بشيء من
ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه الظواهر واصحابنا لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر
يقصد بهذه الاشيا من غير احتساب بالقيمة وانما عولوا على اخبار رووها يتضمن تخصيص
الاكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه او بقيمته واذا خصصناه بذلك اتباعا
لهذه الاخبار واحتسبنا بالقيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما اجمعت
عليه الطايفة من التخصيص له بهذه الاشيا فذلك اولى ووجب تخصيصه بذلك
مع الاحتساب بقيمته عليه انه القايم مقام ابيه والساد مساده فهو احق بها

الامور من النسوان والاصاغر للتربية والحباء ومما انفردت به الامامية
ان ولد الصلب يحجب من كان اهبط منه ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا او انثى وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان لولد الولد نصيبا مع بنات الصلب والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطايفة ان الذكر من ولد الصلب انما يحجب من هو اسفل منه
لانه ولد الصلب وله القرابة القريبة من الميت وهذا ثابت في الذكر والانثى فلو جاز ان يرث
ولد الولد مع ولد الصلب اذا كان انثى مثل ذلك في الذكر ومما انفردت به الا
مامية ان الزوج يرث المال كله اذا لم يكن وارث سواه فالنصف بالتسمية والنصف الاخر
بالرد وهو احق بذلك من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم على ان
النصف له والنصف الاخر لبيت المال والحجة في ذلك اجماع الطايفة عليه فاذا قيل كيف
يرد على من لا قرابة له ولا نسب وانما يرث بسبب وانما يرد على ذوي الارحام ولو جاز ان
يرد على الزوج لجاز ان يرد على الزوجة حتى تورث جميع المال اذا لم يكن وارث سواها
قلنا الشرع ليس يوخذ قياسا وانما يتبع فيه الادلة الشرعية وليس يمتنع ان يرد على من
لم يكن ذا رحم وقرابة اذا قام الدليل على ذلك واما الزوجة فقد وردت رواية شاذة بانها
ترث المال كله اذا انفردت كالزوج ولكن لا معول على هذه الرواية ولا يعمل الطايفة بها
وليس يمتنع ان يكون للزوج مزية في هذا الحكم على الزوجة كما كانت له مزية عليها في تضاعف
حقه على حقها ومما انفردت به الامامية ان الزوجة لا ترث من رباع المتوفى
شيئا بل يعطى بقيمة حقها من البنا والالات دون قيمة العراص وخالف باقي الفقها
في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق الزوجات والذي يقوى في نفسي
ان هذه المسئلة تجري مجرى المسئلة المتقدمة في تخصيص الاكبر من الذكور بالمصحف

والسيف فان الرابع وان لم يسلم الى الزوجات فقيمتها محسوبة لها والطريقة في نصرة
ما قويناه هي الطريقة في نصر المسئلة الاولى وقد تقدم بيان ذلك ويمكن ان يكون
الوجه في صد الزوجة عن الرباع انها ربما تزوجت فاسكنت هذا الرباع من كان
ينافس المتوفى او يغبطه او يحسده فيثقل ذلك على اهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك
على اجمل الوجوه   ومما انفردت به الامامية انه لا يرث مع الاخت للاب
والام احد من الاخوة والاخوات للاب خاصة كما لا يرثون مع الاخ للاب والام
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فورثوا الاخت من الاب مع الاخت من الاب والام دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا ما منع من ميراث ولد الاخت خاصة مع
الذكور من ولد الاب والام تمنع من ميراثه مع الاناث لان اسم الولد شامل لهم وتاكد القرابة
ثابتة في الجميع ولا وجه للتفرقة بينهم   ومما انفردت به الامامية القول بان
بني الاخوة يقومون عند فقد ابائهم مقامهم عند مقاسمة الجد ومشاركة وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وحجتنا على ذلك اجماع الطائفة ولا اعتراض لهم علينا بان
الجد اقرب الى الميت من ابن اخيه لانهم لا يراعون في الميراث القرب ولان ابن الاخ
قد ورث من سماه الله تعالى له سهما في النص وليس كذلك الجد فهو اقوى سببا منه والمعول
فيه على اجماع الطائفة ولا علة للاحكام الشرعية نعرفها اكثر من المصلحة الدينية
على سبيل الجملة من غير معرفة بتفصيل   ومما انفردت به الامامية ان من
لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما الفرقة المؤبدة ان عاد بعد ذلك واقر بالولد
واكذب نفسه لا يورث من الولد بل يورث الولد منه ولا يورث هذا الراجع وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك وقد بينا الكلام في هذه المسئلة في باب اللعان

من هذا الكتاب فلا معنى لاعادته   ومما انفردت به الامامية عن اقوال
باقي الفقهاء في هذه الازمان القريبة وان كان لها موافق متقدم الزمان
القول بان المسلم يرث الكافر وان لم يرث الكافر المسلم وقد روى الفقهاء في
كتبهم موافقة للامامية على هذا المذهب عن زين العابدين علي ابن الحسين ومحمد
ابن الحنفية عليهما السلام وعن مسروق وعبد الله ابن مغفل المزني وسعيد ابن المسيب
ويحيى بن نعيم ومعاذ ابن جبل ومعوية ابن ابي سفيان وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا
الى ان كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه دليلنا بعد اجماع الطائفة المتردد
جميع ظواهر ايات المواريث لان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
تعم الكافر والمسلم وكذلك انه ميراث الازواج والزوجات والكلالة وظواهر هذه الايات
كلها تقتضي ان الكافر كالمسلم في الميراث فلما اجتمعت الامة على ان الكافر لا يرث المسلم
اخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم وبقي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم
للمسلم ولا يجوز ان يرجع عن الظاهر باخبار الاحاد التي يروونها لانها توجب الظن
ولا يخص بها ولا يرجع عما يوجب العلم من ظواهر الكتاب ولان اكثرها مطعون على
على رواته ومقدوح فيهم ولانها معارضة باخبار كثيرة يرويها ايضا مخالفونا وتوجد في كتبهم
ولان اكثرها له تاويل يوافق مذهبنا وتفصيل هذه الجملة ان مخالفنا في هذه المسئلة يعول
على خبر يرويه الزهري عن علي ابن الحسين ع عن عمرو بن عثمن ابن عفان عن اسامة
ابن زيد ان النبي صلعم قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وعن عمرو ابن شعيب عن ابيه
عن جده قال قال رسول الله صلعم نحوه وعن الزهري عن سعيد ابن المسيب قال مضت
السنة ان لا يرث المسلم الكافر ولم يورث عمر ابن الخطاب الاشعث ابن قيس من عمته اليهودية

وقال الزهري كان المسلم لا يرث الكافر في عهد النبي صلعم ولا عهد ابي بكر وعمر وعثمن
فلما ولي معوية ورث المسلم من الكافر واخذ بذلك الخلفا حتى قام عمر ابن عبد
العزيز فراجع السنة الاولى وكل هذه الاخبار اذا سلمت من القدح والجروح انما توجب
الظن دون العلم اليقين ولا يجوز ان يرجح بها ولا بشي منها عما يوجب العلم من ظواهر
كتاب الله تع فاما خبر اسامة فقد قدح فيه لان اسامة تفرد به عن النبي صلعم وتفرد
به ايضا عنه عمرو بن عثمن وتفرد به عن علي بن الحسين عم وتفرد الراوي بالحديث مما
يوهنه ويضعفه لوجوه معروفة وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري وقال عن
عمر ابن عثمن ولم يذكر علي ابن الحسين عم واختلاف الرواية ايضا فيه مما يضعفه ومما
يضعف هذا الخبر ان علي ابن الحسين عم كان يورث المسلم من الكافر بلا خلاف فلو رووا
فيه سنة لما خالفها وروى احمد ابن حنبل عن يعقوب عن ابيه عن صالح عن الزهري
ان علي ابن الحسين عم اخبره ان عثمن ابن عفان واسامة ابن زيد قالا لا يرث المسلم
الكافر من غير ان يسنداه الى النبي عم وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر دال
على ضعفه واما حديث عمرو بن شعيب فان الحفاظ لا ينسبونه عن النبي عم ويذكرون
انه من قول عمر ابن الخطاب وعمرو ابن شعيب مضعف عند اصحاب الحديث ومما يوهنه
ايضا تفرده به عن ابيه وتفرد ابيه عن جده وتفرد جده به عن النبي صلعم وعمرو ابن شعيب
ما لقي عبد الله ابن عمرو الذي هو جده وانما يرسل عنه واما خبر الشعبي عن النبي صلعم
فهو مرسل وقول سعيد ابن المسيب سنة ماضية فيه لان ذلك خبر عن اعتقاده ومذهبه
ويجوز ان يريد انه من سنن عمر ابن الخطاب لا النبي صلعم فالسنة غير النبي عم ممن ذكرناه
يجوز ان يكون خطا كما يجوز ان يكون صوابا وكان من مذهب سعيد بن المسيب توريث

المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون عنده في خلاف ذلك سنة على ان هذه الاخبار معارضة
مقابلة بما يروونه مخالفونا ويوجد في كتبهم مثل الخبر الذي يرويه عمرو ابن ابي حكيم عن عبد الله
بن بريدة ان اخوين اختصما الى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فورث المسلم منهما وقال حدثني
ابو الاسود الدئلي ان رجلا حدثه ان معاذا قال سمعت رسول الله صلعم يقول الاسلام يزيد
ولا ينقص فورث المسلم ونظاير هذا الخبر موجود كثير في رواياتهم فاما روايات الشيعة
في ذلك فمما لا تحصى واما الخبر المتضمن لنفي التوارث بين اهل ملتين فنحن نقول بموجبه
لان التوارث تفاعل وهو مقتضي ان يكون كل واحد يرث صاحبه فاذا ذهبنا الى ان
المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه فما اثبتنا بينهما توارثا وربما عول بعض المخالفين لنا
في هذه المسئلة على ان المواريث تثبت على النصرة والموالاة بدلالة قوله تع والذين امنوا
ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شي حتى يهاجروا فقطع بذلك الميراث بين المسلم المهاجر
وبين المسلم الذي لا يهاجر الى ان نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح وكذلك يرث الذكور
من العصبة دون الاناث لنفي العقد والنصرة عن النسا وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد
لنفي النصرة وهذا خبر ضعيف جدا لانا لا نسلم ان المواريث تثبت على النصرة والمعونة لان
النسا يرثن والاطفال ولا نصرة ها هنا وعلة ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل وان
كنا نعلم على سبيل الجملة انها للمصلحة وبعد فان النصرة مبذولة من المسلم للكافر في الواجب
وعلى الحق كما انها مبذولة للمسلم بهذا الشرط ومما انفردت به الامامية ان
المطلقة المبتوتة في المرض ترث المطلق لها اذا مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها
وبين سنة واحدة بشرط الا تتزوج فان تزوجت فلا ميراث لها وخالف باقي الفقها في
ذلك ولم يعتبروا فيه ما اعتبرناه لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه اذا طلق امراته

ثلثًا في مرضه ثم مات في مرضه وهي في العدة فانه ترثه فان مات بعد انقضاء العدة
لم ترثه فان صح من مرضه ثم مرض ثم مات لم ترثه وقال الحسن ابن زفر ان صح من
مرضه ثم مرض ثم مات من مرضه وهي في العدة ورثته ايضًا وقال الثوري والاوزاعي
مثل قول زفر وذلك قول الحسن بن حي وقال مالك اذا طلق امراته وهو مريض قبل
الدخول فان لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها فان تزوجت غيره ازواجًا كلهم طلق
في المرض فانها ترث جميعهم اذا ماتوا قبل ان يصحوا من المرض وذكر الليث ان ابن
شبرمة سال ربيعة عن المريض يطلق امراته فقال ترثه ولو تزوجت بعشرة ازواج
وقال مالك فان صح من مرضه صحة معروفة ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول الليث
وقال الشافعي لا ترث المبتوتة وان مات وهي في العدة واجمعوا على ان المراة لو ماتت
لم يرثها فبان بهذا الشرح ان الامامية منفردة بقولها والذي يدل على صحته الاجماع المتكرر
الذي قد بينا ان فيه الحجة وايضًا فان الاغلب والاظهر ان الرجل انما يسد امراته في حر غيره
هربًا من ان ترثه سنة كان ذلك كالصارف له عن هذا الفعل   ومما
انفردت به الامامية ان من اشكلت حاله من الخناثي في كونه ذكرًا او انثى اعتبر حاله
بخروج البول فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث ميراث الرجال فان
كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث النساء وان بال منهما معًا نظر الى الاغلب
والاكثر منهما فعمل عليه وورث به فان تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر
بعدد الاضلاع فان اتفقت ورث ميراث الاناث وان اختلفت ورث ميراث الرجال
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا مختلفة كلها تخالف قول الشيعة في ذلك
لان اباحنيفة وان كان قد روى عنه اعتبار البول كما يعتبره الامامية فانه يذهب

الى انه متى خرج البول من الفرجين جميعًا ورثه باخس احواله وان كان اخس احواله
ان يكون ذكرًا اعطاه ذلك وان كان اخس احواله ان يكون انثى اعطاه ذلك و
الشافعي يعطي الخنثى ميراث امراة ويوقف بقية المال حتى يتضح امره واقوال الجميع اذا تامل
علم انها خارجة عن اقوال الامامية ومنفردة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتردد وايضًا فان باقي الفقهاء عولوا عند الاشكال الامر وتقليل الامارات
على راي وظن وحسبان وعولت الامامية فيما تحكيه في الخنثى على نصوص وشرع محرر
وقولها على كل حال اولى   ومما انفردت به الامامية القول بان المفقود
محبس ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الارض كلها اربع سنين فان لم يوجد بعد
انقضاء هذه المدة قسم المال بين ورثته وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه اقوالا
مختلفة فذهب بعضهم في مال المفقود على انه يوقف ماله سبعين سنة بعد سنه يوم
فقد ثم يقسم بين الاحياء من ورثته وقال الاخرون يوقف تمام مائة وعشرين سنة
واقوالهم مختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهبت اليه الامامية والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان من خالفنا يعول فيما ذهب اليه على القياس
وقد بينا ان ذلك لا مدخل له في الاحكام الشرعية   ومما ظن انفراد الامامية
به ولها فيه موافق قولها بان القاتل خطا يرث المقتول لكنه لا يرث من الدية فوافق
الامامية على هذا المذهب عثمان البتي وذهب الى ان قاتل الخطا يرث ولا يرث قاتل العمد و
قال ابو حنيفة واصحابه لا يرث قاتل خطاء ولا عمد الا ان يكون صبيًا او مجنونًا فلا يحرم
الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتل شيئًا ولا من ماله وان
قتله خطا لم يرث من ديته ويرث من ساير ماله وهو قول الاوزاعي وهذا كما تراه موافقة

الامامية وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطا وقال الثوري لا يرث القاتل من مال
المقتول ولا ديته وحكى المزني عن الشافعي انه قال اذا قتل الباغي العادل او العادل
من الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
ويدل ايضا عليه ظواهر آيات المواريث كلها مثل قوله تع يوصيكم الله في اولادكم فاذا
عورضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لم يثبت مثله في قاتل الخطا ويمكن ان
يقوى ذلك ايضا بان الخاطي معذور غير مذموم ولا مستحق للعقاب فلا يجب ان
يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة فان احتج المخالف بقوله تعالى
ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان القاتل
وارثا لما وجب عليه تسليم الدية فالجواب عن ذلك ان وجوب تسليم الدية على القاتل
الى اهله لا يدل على انه لا يرث ما دون هذه الدية من تركته لانه لا تنافي بين
الميراث وبين تسليم الدية واكثر ما في ذلك الا يرث من الدية التي تجب عليه تسليمها
والى هذا المذهب ومما انفردت به الامامية ان من مات وخلف
وابا مملوكا او اما مملوكة فان الواجب ان يشترى ابوه وامه من تركته ويعتق عليه ويورث
باقي التركة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روى ابن مسعود في ان
اذا مات وترك ابا مملوكا انه يشترى من تركته ويعتق والذي يدل على صحة ما ذهبت
اليه الامامية الاجماع المتردد ولان فيها ايضا معنى القربة وعبادة وهو العتق
فهو اولى ومما ظن انفراد الامامية وما ذهبوا اليه من ان الوصية
للوارث جايزة وليس للوارث ردها وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وان
كان الجمهور والغالب على خلافه والذي يدل على صحة ما ذهبوا اليه من ذلك بعد

الاجماع المتردد قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين وهذا نص في موضع الخلاف وايضا قوله تع من بعد وصية يوصي
بها او دين وهذا عام في الاقارب والاجانب فمن خص به الاجانب دون
الاقارب فقد عدل عن الظاهر بغير دليل وايضا فان هذا احسان الى اقاربه
وقد ندب الله تع الى كل احسان عقلا وسمعا ولم يخص بعيدا من قريب بذلك
ولا فرق بين ان يعطيهم في حيوته من ماله وفي مرضه وبين ان يوصي بذلك
لانه احسان اليهم وفعل مندوب فان قالوا ان الاية منسوخة باية المواريث
وبما روي عن النبي صلعم من طرق مختلفة من انه لا وصية لوارث والجواب عن
ذلك ان النسخ بين الخبرين انما يكون اذ تنافى العمل بموجبهما ولا تنافي بين آية
المواريث واية الوصية والعمل بمقتضاهما جميعا شايع فكيف يجوز ان يدعى في اية المواريث انها
ناسخة لاية الوصية مع فقد التنافي فاما الاخبار المروية في هذا الباب فلا اعتراض بها
لانها اذا سلمت من كل قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي الى العلم
اليقين ولا يجوز ان ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله تع الذي يوجب العلم واذا كنا
لا نخصص كتاب الله تع باخبار الاحاد فالاولى ان لا ننسخه بها وقد بينا ذلك في كتابنا
في اصول الفقه وبسطناه ومعول القوم على خبر يرويه شهر ابن حوشب عن عبد الرحمن
ابن عثمن وعن عمرو ابن خارجه عن النبي صلعم انه قال لا يجوز لوارث وصية وعلى خبر يرويه
ابن اسمعيل ابن عياش عن شرحبيل ابن مسلم عن ابي امامة الباهلي قال سمعت النبي صلعم
يقول في خطبته عام حجة الوداع الا ان الله تع قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
وعلى خبر يرويه اسحق ابن ابرهيم الهروي عن سفين ابن عيينة عن عمرو ابن دينار عن

فى ملك شيخ على الفراهى المجاور فى النجف



جابر ابن عبد الله عن النبي صلعم انه قال لا وصية لوارث فاما خبر شهر ابن حوشب
فهو عند نقاد الحديث ضعيف كذاب ومع ذلك فانه تفرد به عن عبد الرحمن ابن غنم
وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو ابن خارجة فليس لعمرو ابن خارجة عن النبي عم الا هذا
الحديث ومن البعيد ان يخطب النبي صلعم في الموسم انه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه الطيبون
به من صحابته ويرويه اعرابي مجهول وهو عمرو ابن خارجة ثم لا يرويه عن عمرو الا عبد الرحمن
ولا يرويه عن عبد الرحمن الا شهر ابن حوشب وهو ضعيف متهم عند جميع الرواة واما حديث
ابي امامة فلا يثبت وهو مرسل لان الذي رواه عنه شرحبيل ابن مسلم وهو لم يلق ابا امامة
ورواه عن شرحبيل اسمعيل ابن عياش وحده وهو ضعيف وحديث عمرو ابن شعيب ايضا
مرسل وعمرو ضعيف لا يحتج بحديثه وحديث جابر اسنده ابو موسى الهروي وهو ضعيف
متهم في الحديث وجميع من رواه عن عمرو ابن دينار لم يذكروا جابرا ولم يسندوه وما روي
عن ابن عباس لا اصل له عند الحافظ ورواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عطاء الخراساني
وعطاء الخراساني ضعيف ولم يلق ابن عباس وانما ارسله عنه وربما تعلق بعض المخالفين
بان الوصية للوارث ايثار لبعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء من الاقارب
ويدعو الى عقوق الموصي وقطيعة الرحم وهذا ضعيف جدا لانه من منع من الوصية فلا
قارب ما ذكروه منع من تفضيل بعضهم على بعض في الحيوة البر والاحسان لان ذلك يدعو الى
الحسد والعداوة ولا خلاف في جوازه لذلك الاول تم



تم الكتاب بقلم اقل العباد الفقير الى رحمة الله الباري
ميرزا علي بن علي الفتحاني بتاريخ عشرين من شهر
رجب المرجب سنة سبع وتسعين وتسعماية الهجرية النبوية